# Alexandru Dragomir

## *Cinci plecări din prezent*

EXERCIȚII FENOMENOLOGICE

HUMANITAS

# CINCI PLECĂRI DIN PREZENT

ALEXANDRU DRAGOMIR s-a născut în 8 noiembrie 1916 la Zalău. După studii de drept şi filozofie la Universitatea din Bucureşti (1933–1939), pleacă la Freiburg pentru a-şi da doctoratul cu Martin Heidegger. Rămâne aici vreme de doi ani (1941–1943), dar, în preajma susținerii doctoratului, este rechemat în țară şi trimis pe front. După 1948, datorită conjuncturii istorice, devine un filozof clandestin: este cunoscut într-un cerc foarte restrâns şi nici măcar prietenii nu ştiu dacă preocupările sale filozofice se concretizează sau nu într-o operă. Moare la 13 noiembrie 2002 fără să fi publicat vreodată ceva. Abia după moartea sa ies la iveală „caietele Dragomir" conținând un uimitor exercițiu de gândire solitară pură. În 2004 editura Humanitas a publicat primul volum sub semnătura lui Alexandru Dragomir: *Crase banalități metafizice.* Următorul volum al lui Alexandru Dragomir, aflat sub tipar, este *Caietele timpului.*

# *Alexandru Dragomir*

## *Cinci plecări din prezent*

### Exerciții Fenomenologice

Ediție îngrijită de
Gabriel Liiceanu

HUMANITAS
BUCUREȘTI

ioAnA drAgomirescu mArdAre

© HumAnitAs, 2005
isBn 978-973-50-2969-2 (pdf)

editurA HumAnitAs
piaþa presei libere 1, 013701
Bucureoti, românia

tel. 021/408 83 50
fax 021/408 8351
www.humanitas.ro

comenzi online:
tel./fax 021/311 23 30
e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
www.libhumanitas.ro

După publicarea volumului *Crase banalități metafizice,* alcătuit din transcrierea şi prelucrarea prelegerilor private ale lui Alexandru Dragomir, a apărut răgazul necesar pentru punerea în ordine a arhivei sale. Cele peste o sută de caiete şi carnete, precum şi foile volante rămase de la Dragomir au putut fi structurate pe mai multe secțiuni, datate şi numerotate ca atare. A rezultat astfel o secțiune de scrieri originale (A), o secțiune de conspecte şi comentarii (B), o secțiune de note de curs, de note de seminar şi miscellanea (C), o secțiune de corespondență (D), o secțiune de documente (E).

Cea mai importantă secțiune – secțiunea A, de scrieri originale – a fost subîmpărțită, urmându-se criteriul suportului material al notației, în A I (Caiete) şi A II (Carnete). Foile volante au fost distribuite, în funcție de momentul în care au fost scrise, într-unul sau altul dintre caiete. În cadrul secțiunii, caietele au fost rânduite cronologic, rezervându-se totuşi caietelor tematicii timpului primele nouă poziții (AI1–AI9). Caietele AI 10–A I37 conțin eseuri tematice extinse, dezvoltări de două-trei pagini pe o idee, reflecții şi notații ce nu depăşesc câteva rânduri şi, presărate printre ele, extrase de lectură sau conspecte.

Volumele care urmează să apară sunt extrase din această materie primă a secțiunii A şi vor fi alcătuite după criterii combinate de ordin tematic, cantitativ şi cronologic. Un volum care se conturează de la sine este cel alcătuit din primele nouă caiete ale secțiunii A, cele dedicate problematicii majore a gândirii lui Dragomir – problematica timpului –, şi care se întind pe o perioadă de peste 50 de ani (1948–2000). El va purta titlul *Caietele timpului.* Un alt volum – cel pe care îl publicăm acum – este alcătuit din scrierile de maximă întindere cuprinse în caietele A I 10–A I 37 (să le spunem „macro-eseuri") şi din notațiile tematice care nu depăşesc câteva

pagini („micro-eseuri”). Acest volum se întinde la rândul lui pe o perioadă de câteva decenii, având ca centru de greutate anii '80–90. Un al treilea volum alcătuit pe baza secțiunii A a arhivei Dragomir ar strânge laolaltă toate notațiile, reflecțiile etc. existente în caiete, precum şi materia secțiunii A I2, cea a carnetelor, folosite în mod expres de Dragomir pentru notațiile de mică întindere. Acest volum ar strânge, aşadar, din AI 10–A I 37 toate notațiile care au rămas după publicarea volumului actual *(Cinci plecări din prezent)* – eliminând desigur fişele de lectură sau conspectele – şi s-ar complini apoi cu materia carnetelor din A I2, preluând titlul (sugestiv) al celor şase carnete mai importante ale secțiunii: *Semințe.* Nu este câtuşi de puțin exclus ca după epuizarea secțiunii A, dincolo de volumul de prelegeri şi de celelalte trei amintite *(Cinci plecări din prezent, Caietele timpului, Semințe),* cercetarea viitoare a arhivei, în special a secțiunii B (conspecte şi comentarii), de departe cea mai voluminoasă (peste 70 de caiete), să scoată la suprafață un volum sau mai multe de comentarii istorico-filozofice dragomiriene.

Volumul de față este alcătuit exclusiv din materia secțiunii A I, în speță din caietele A I 10–A I37 şi din foile volante distribuite după criterii cronologice în aceste caiete. *Partea întâi* a volumului cuprinde toate textele de respirație mai largă (Dragomir nu a scris niciodată în mod discursiv, nefragmentat, mai mult de 10–12 pagini pe o temă, textele cele mai „lungi” sfârşind fără un sfârşit propriu-zis – dând pur şi simplu senzația de abandon – sau alteori întrerupându-se cu notația „M-am plictisit”), care, prin libertatea exterioară a tratării, ar putea fi numite „eseuri”, ceea ce de fapt nu sunt, pentru că disciplina lor interioară şi „metoda” care le străbate pe toate ne obligă să le calificăm cu mult mai mare îndreptățire drept „exerciții fenomenologice”. Le-am numit aşa pentru că ele sunt realmente o manieră de verificare a „văzului fenomenologic”. Dragomir nu face asociații speculative impresionante de tip eseistic în marginea unei teme care îl provoacă înspre o „idee” originală. El vrea să vadă ce anume aflăm dacă suntem dispuşi să trecem dincolo de aparența tocită a obiectelor familiare. Ceea ce îl preocupă pe el este extra-ordinarul lucrurilor ordinare, înțelesul ascuns al obiectelor şi întâmplărilor umile care ne înconjoară şi care, înconjurându-ne clipă de clipă cu sub-înțelesurile lor, ne alcătuiesc viața, terminând prin a fi, *tocmai ele,* cele mai importante. Sub ochii noştri, în urma acestor „exerciții” atât de unitare în formidabila lor varietate (e de

ajuns, pentru a o surprinde, să privim sumarul volumului), se conturează teritoriul vast al unei *filozofii domestice.* Din acest punct de vedere, paginile acestui volum reprezintă cea mai bună introducere în pragmatica fenomenologică şi ele pot fi citite ca atare de către oricine vrea să afle ce este fenomenologia şi la ce anume poate ea folosi. *Partea a doua* a volumului reproduce – pe texte de mai mică întindere, dar pe o arie tematică considerabil extinsă – procedeul „exerciţiilor" din partea întâi. Ea creează, în şi mai mare măsură decât prima parte a volumului, senzaţia de curiozitate filozofică infinită a autorului şi, astfel, de nelimitare a domeniului de aplicare a fenomenologiei. Am prevăzut la sfârşitul volumului câteva pagini de *Surse bibliografice,* în care am indicat proveniența fiecărui text în cadrul secțiunii A I. În interiorul fiecăreia dintre cele două părți, o dată selecționate după criteriul întinderii lor, textele au fost dispuse în ordine cronologică. Cu excepția textelor datate de Dragomir însuşi sau a celor databile prin referința la un eveniment lesne de încadrat cronologic, textele nedatate preluate din caiete sau din foi volante nu sunt databile decât aproximativ, prin recursul la aspectul grafiei sau la anumite particularități ortografice (de pildă în paginile scrise între 1955 şi 1990, Dragomir foloseşte „sînt" şi „î", după 1990 revenind la grafia cu „sunt" şi „â" pe care o folosea înainte de 1955). Aşa stând lucrurile, există piese a căror identificare cronologică nu s-a putut face decât în mod lax, la scara unui deceniu. Marea majoritate a textelor care alcătuiesc acest volum este situată oricum în ultimele două decenii ale secolului trecut, dat fiind că perioada anterioară este ocupată precumpănitor de „caietele timpului" sau de scurte notații pe zile (un soi de „jurnal de idei") care vor face parte din volumul separat de fragmente.

Ar mai fi un ultim lucru de spus pe marginea intervențiilor stilistice pe care le-am operat în textele preluate în acest volum. Față de primul volum *(Crase banalități metafizice),* în care intervențiile editorilor s-au impus pe parcursul transpunerii textului din registrul oral în cel scris (au existat comentatori care au vorbit cu acest prilej de un „scandal filologic"), aici modificările față de original au alt sens şi alte explicații. Cel mai simplu ar fi să vorbim de o banală operație de „re-redactare" la care este supus orice text aflat într-o editură serioasă şi care se vede confruntat cu exigențele publicării. Operație care este cu atât mai amplă, cu cât redactarea originară (a autorului) este mai neglijentă. Însă la Dragomir e vorba de altceva (sau

de mai mult) decât de o „redactare neglijentă”. Dragomir nu şi-a propus niciodată să ofere textele sale unei edituri; el nu a scris niciodată în vederea publicării, *ci doar pentru el însuşi.* Acest scris nu era făcut să treacă rampa, aşa cum un om îmbrăcat în halat şi în papuci nu e făcut să iasă la plimbare pe Calea Victoriei. Publicând postum textele lui Dragomir, am considerat că este de cuviinţă să înlocuim ţinuta de casă cu una de stradă. Se pune desigur în această situaţie întrebarea de ce un om în halat trebuie musai îmbrăcat în costum şi scos la plimbare fără să i se fi cerut înainte părerea. (Dar să reţinem: şi fără ca acesta să fi respins vreodată în mod expres sau categoric perspectiva unei asemenea plimbări!) Răspunsul este: pentru că prietenii lui şi cei care, în timpul vieţii, l-au iubit şi care, în plus, sunt îndrăgostiţi de filozofie au considerat că iubitorii de filozofie din ţara asta şi de aiurea nu vor avea decât de profitat de pe urma plimbării lui Dragomir pe Calea Victoriei. Şi tocmai pentru că l-au iubit, prietenii nu-l pot scoate pe Dragomir în public îmbrăcat în halat. Şi asta chiar cu preţul unui „scandal filologic”. Oricum inadecvat, cred eu. Pentru că în fond nu de o restituire filologică sau literară este vorba aici, nu de resturile neştiute din creaţia unui autor cunoscut, ci de prima întâlnire cu un gânditor. Au fost situaţii, o spun deschis, în care, de dragul clarităţii textului şi al unei bune curgeri (publice) a ideii, intervenţiile mele au fost destul de ample. Cu toate acestea nu am intervenit niciodată în vreun fel în economia gândului, ci doar a transmisibilităţii lui. Cât de departe au mers aceste intervenţii este, pentru relevanţa gândirii lui Dragomir, total neinteresant, acest subiect putând cel mult, dacă va fi cândva cazul, să dea de lucru la propriu şi să provoace voluptăţi viitorilor editori care vor avea curiozitatea să compare textul acestui volum cu originalul arhivei. Am socotit că este normal, ca editor, să mestec până la capăt pentru alţii (să fac „digest”) ceea ce Dragomir nu-şi popusese să mestece până la capăt decât pentru sine. Am făcut-o şi cu convingerea că, în afara celor câţiva care i-au cunoscut temele de gândire şi gândirea pe viu, nimeni nu ar fi putut prelucra până la nivelul transmisibilului anumite locuri şi că, neîntâmplându-se asta, o parte dintre texte şi-ar fi pierdut definitiv sensul. Au fost şi cazuri în care am avut senzaţia că trebuie, oarecum, să sculptez într-o materie primă, să înlătur ceea ce era în plus sau să aduc împreună părţi disparate care stăteau mai firesc aşa, laolaltă. (Textul despre istorie, de pildă, este alcătuit din trei texte aflate în caiete diferite.) Neîndoielnic, ceea ce am făcut aici nu este o întreprindere filologică, deşi în rezultatul final este inclus din plin un

travaliu important de clasare, descifrare şi stabilire de text. Libertatea pe care mi-am luat-o într-un al doilea pas a fost să trec – potrivit faimoasei vorbe – de la exactitate la adevăr, cu speranța că s-ar putea obține în final *un volum frumos.* Titlurile puse în paranteze drepte aparțin editorului.

GABRIEL LIICEANU

## *Partea întâi*

Tăcem cu toții, despre oglindă. Mărim până la metafizică sexuală legenda lui Narcis, dar împingem oglinda înapoi, printre mobile, ca una oarecare între ele. Tăcere ce are un rost, dacă nu limpede ştiut, dar totuşi simțit oarecum de toți.

Este însă o sfială născută pentru a fi învinsă de mediocritatea „ştiințificului" şi e de mirare că (pre ştirea noastră) nici un psiholog n-a „atacat-o" până acum. Poate însă pentru că dincolo de faptul că este încă „necercetată", problema (dacă este una) îşi ascunde rădăcinile printr-o înfățişare de firesc, de „de la sine înțeles", grație căreia trecem zilnic pe lângă ea, ca pe lângă mobila din casă sau vorbele fără cuprins ale zilnicului.

Înainte de a ajunge „obiect de ştiință", să încercăm însă a vorbi omeneşte şi mai domol despre lumea asta neştiută care e oglinda pentru noi toți, pentru „om".

Oglinda este locul de întâlnire cu tine însuți.

În oglindă „te vezi", te uiți la tine. Te vezi numai uitându-te la tine, e adevărat, dar în fine *te vezi.* Ca pe oricare altul, „acolo", în oglindă. Ochiul cu care

te uiți este unul critic, ca față de un străin, şi nu voit, ci fiindcă într-adevăr îți apariție însuți, aşa cum arăți în oglindă, ca un străin. Oglinda te redă aşa cum apari, cum te văd adică ceilalți şi primul gând în fața oglinzii este totdeauna: „Care va să zică aşa arăt!" Cel din oglindă eşti totuşi tu, nu un străin. Unde e atunci străinul? Neîndoios în tine, cel ce se uită în oglindă, în „punctul de vedere" din care priveşti. Într-adevăr aşa este primul pas al oglindirii: ne uităm la noi ca şi când am fi nişte străini. Cel din oglindă eşti tu, iar „tu", cel ce priveşte, eşti străinul. Paradoxalul formulării mai slăbeşte dacă ne gândim că acesta este, în fond, „ochiul critic" cu care omul serios se priveşte în oglindă. Locul spiritual de unde omul serios se uită la sine este cel al „celorlalți". El este „obiectiv", adică reduce imaginea proprie la neutrul imaginii unei „oarecare" persoane şi se priveşte „ca şi când n-ar fi el". Scopul lui este (sau pare a fi) numai acela de a îndrepta greşeli de înfățişare sau nereguli de împodobire. De aceea relațiile lui cu oglinda sunt fugare, voit (sau aparent) nesemnificative şi reduse la „strictul necesar". Oglinda devine astfel un „obiect folositor", consultat înainte de a ieşi printre „ceilalți" şi se aşază în vestibul. Aici suntem la antipodul

narcisismului, pe care „omul serios” nici nu-l înțelege de altfel, şi la o atitudine „făcută”, potrivită după un anumit stil de viață. „Făcută” fiindcă mărgineşte oglindirea la „străinul” care e numai o latură a ei, netezind voit o trăire mult mai complexă. Într-adevăr, alături de străinul pe care-l simțim în fiecare oglindire, şi mereu contrazicându-l, se adaugă „propriul” imaginii. Ceea ce vezi în oglindă eşti *tu,* nu un „oarecare”, acel tu învăluit întotdeauna în intimitatea ce alcătuieşte toate relațiile tale cu tine însuți. „Eu” sunt cel din oglindă şi în privirea ce ți-o dai intră tensiunea curiozității mereu reînnoite de tine, ambițiile, visurile, dezamăgirile sau simplele iluzii, tot ce trăieşti şi făureşti cu tine însuți. De aceea oglindirea proprie nu este şi nu poate fi niciodată simplu neutră. Ea este, ştiut ori neştiut, întotdeauna încărcată cu un plin sufletesc care se *caută* acolo şi de aceea nici nu e o simplă privire, ci de fiecare dată o „întâlnire”. În privirea ce ți-o dai ție se uită un ochi mult mai adânc, deschis dinlăuntrul acelei identități cu tine însuți care prilejuieşte orice intimitate şi care, într-adevăr, face ca privitul în oglindă oamenii să-l facă fără martori, ca pe o intimă treabă sufletească. Noi, cei de azi, fiindcă suntem aşa cum suntem, înțelegem tot mai puțin ce este oglinda. Pe încetul o şi scoatem din camerele de locuit şi o surghiunim în camera de baie. Ne mai amintim însă de casele vechi, cu oglinzi mari, întinse şi mândre de locul de vază ce-l aveau, de oglinzile în cristal ce te surprindeau la treceri de praguri, aruncându-ți chipul pe care abia după aceea îl prindeai ca al tău, de oglinjoarele-n medalion ce aşteptau tainic prin colțuri de încăperi înțesate cu mobile, covoare, icoane, praf şi miros de vechi. Ochii alergau la ele ca la ghicitoare, cu nerăbdarea şi inima strânsă cu care aştepți dezvăluirile de destin. În aceste oglinzi veneau să se privească cei ce de fiecare dată credeau că se vor putea totuşi vedea *cum sunt,* cei ce căutau să prindă în prospețimea primei clipe sinceritatea unei priviri pe care dragostea de sine şi foamea a ceea ce vrei să vezi o făceau de îndată să se risipească, înlocuită de un chip deznădăjduitor de al *tău,* atât de bine ştiut. Veneau cu toții, gravi şi atenți ca într-o luptă, veneau pe ascuns adolescenții ce se caută cu înfrigurare pe ei înşişi şi veneau, în fine, femeile cochete ale veacurilor trecute, femei cărora oglinda le era cel mai de preț amic şi oglindirea cea mai de seamă faptă. Dincolo de vanul îndeletnicirii lor, îngăduința noastră trebuie să aibă înțelegere pentru faptul sufletesc adânc trăit de frumoasele profesioniste ale oglinzii; pentru căutarea plină de încordare a chipului propriu, pentru necontenita veghe la tot ce e al tău, pentru curajul de a se vedea cu adevărat şi mai ales pentru căldura lungilor

clipe de melancolie în care se priveau fără a se vedea, în care parcă tot sufletul pare a curge uşor, lin, de la tine spre chipul tău, în tristețea tăcerii din tine.

Să revenim la „normal”.

În orice privire în oglindă este o curiozitate cu totul alta decât cea obişnuită pentru chipul omenesc, curiozitate ivită nu din dragoste egoistă, ci, în parte, dimpotrivă; față de propriul tău chip oglindit ai mai întotdeauna acutul sentiment de străin, un străin care eşti tu. Străinul trăsăturilor tale nu te îndepărtează, nici nu te face simplu privitor, ca la celelalte fețe omeneşti străine, ci dimpotrivă *te ispiteşte.* E o *nevoie* de a te recunoaşte în cel din oglindă, de a-ți însuşi trăsăturile tale, de a fi una cu ceea ce vezi, nevoie care face ca oglindirea să nu mai fie o privire, ci un întreg proces sufletesc. Se *întâmplă* ceva în tine când te uiți în oglindă, privitul are un sens, şi anume: Asimilarea trăsăturilor tale, a străinului pe care ele ți-l dezvăluie. De aceea, uneori, oamenii nu se pot desprinde din fața oglinzii, stau țintuiți în fața ei cu riscul caraghiosului până ce nu au isprăvit ceea ce se întâmplă acolo, până ce nu s-au „pierdut” în cel din oglindă. Căci cel de acolo eşti *tu* şi absurdul acesta ispiteşte. Nu că „te vezi” ca în fotografie sau film, ci mai mult: că te priveşti privindu-te, că eşti *ochi în ochi cu tine însuți.* Drept care oglindirea este mai mult decât o întâlnire, este o conversație, cea mai prețioasă fiindcă cea mai spirituală, fiindcă cea mai lipsită de curiozitatea simțurilor. Vrei să ştii „cum arăți”, fiindcă ştii ce ai înlăuntrul tău, ştii cum eşti, şi asta cauți să *vezi;* de aceea ceea ce cauți e ceva pur spiritual: ce *exprimă* fața ta în *cum* este ea; chipul tău, ca o expresie a vieții tale interioare, a „eu”-ului tău. În aceasta sălăşluieşte motivul setei de a-ți vedea chipul şi, în spiritualitatea actului, caracterul oarecum tainic al oglindirii. Iată-ne ajunşi la Narcis. La Narcis, care nu este efebul îndrăgostit de frumusețea-i, nu este băiatul ce se furişează seara printre ierburi, strecurându-se până la fântâna în care apuca să vadă chipu-i îndrăgit, fiindcă prea frumos, atât de frumos încât i-aduce pieirea. *„Je languis, 6 saphir, par ma triste beauté!”* (PAUL VALERY, *Narcisse parle)*

---

[1] [Remarca lui Mircea Vulcănescu] Nu, căci „al doilea“ nu are existența întreagă a persoanei cu care conversezi. E o fantomă, un dublu, coautorul. (Compară cu „rugăciunea“.)

[2] „Tânjesc, safir, prin trista-mi frumusețe“ (*fr.*), n. ed.

Nu, ceea ce îl aduce pe Narcis e mult mai omenesc, mai aproape de orice om. Este setea de a se vedea pe sine", setea de minunea de a se putea privi ochi în ochi, dorința supremă a oricărui om cu viață interioară: de a fi cu sine însuşi. Ispită mare fiindcă, dacă ar fi posibilă, ea ar fi tocmai realizarea vieții interioare a nesfârşitei conversații cu tine însuți. „Oglindirea" ar fi din punct de vedere exterior, fizic, material, sau cum vrei să-i spui, ceea ce viața interioară este din punct de vedere pur spiritual. De unde şi dorul de a se privi, precum şi taina, şi discreția ce însoțesc, pentru Narcis, oglindirea în fântână. Cu mâinile prinse de marginea fântânii, Narcis nu se mai poate desprinde, nu mai poate nici măcar gândi ori simți altceva, fiindcă oglindirea nu e o clipă, nu se istoveşte printr-o privire, ci e mult mai mult: acolo se întâmplă o cunoaştere, cea mai intimă, cunoaşterea *ta* şi toată recunoaşterea este necontenit însoțită de farmecul adânc, mult mai adânc decât al oricărei frumuseți, mult mai greu decât al oricărui lucru străin pe lume, farmecul „propriului", al legăturii cu tine însuți, al „conştiinței". Narcis nu pleacă, nu poate pleca, nu pentru că ar fi rămas fermecat de drăgălăşenia trăsăturilor lui, ci pentru că în oglindire se *întâmplă* o asimilare a trăsăturilor sale şi pentru că el ştie că tocmai *el* este cel din fântână. Dar încercarea lui nu duce nicăieri, fiind de la început sortită zădărniciei. Căci în orice oglindire cauți să vezi „străinul" care eşti tu văzut de afară, cauți *să te priveşti,* dar privirii tale nu-i răspunde decât o singură dată privirea ta, după aceea recunoaşterea se uneşte pe încetul în dragostea de tine şi nu mai izbuteşti să te vezi, fiindcă oglindirea, tocmai pentru că reprezintă viața interioară, este vană, iluzorie, când se reduce la actul pur al conştiinței. „Te priveşti pe tine" este relația ce defineşte conştiința (Schelling, *Das System des transzendentalen Idealismus),* care nu este însă altceva dacă rămâne la ea însăşi. De aceea întâmplarea lui Narcis devine o dramă şi de aceea când, după multe dăți de însetate, dar zadarnice căutări de sine, Narcis înțelege – *văzând, uitându-se* la sine – că nu va ajunge niciodată să se vadă cu ochii, să fie acolo unde e el, cel din fântână, unde vrea totuşi să fie, fiindcă el este acolo, atunci mâinile i se desprind şi, pierdut, alunecă într-acolo, pentru a isprăvi, pentru a se uni absurd cu cel din pânza apei, cufundându-se.

* [Remarca lui Mircea Vulcănescu] Setea veşnic înşelată. Căci nu te vezi pe tine. Acesta este misterul oglinzii.

4 [Remarca lui Mircea Vulcănescu] Obiectivarea subiectului îl incită.

Orice relație între oameni cuprinde: 1) ceea ce înregistrezi şi nu ştii 2) ceea ce înregistrezi şi ştii şi nu comunici 3) ceea ce înregistrezi şi ştii şi comunici „Comunicarea" ocupă deci numai o parte din relațiile interumane, parte care poate fi mai mică sau mai mare, dar care nu ocupă niciodată totalul relației. Un lucid locvace comunică cel mai mult, iar un taciturn nelucid, cel mai puțin. De exemplu, doi oameni se întâlnesc şi stau de vorbă, adică îşi spun diverse unul altuia (3). Pe lângă asta, fiecare înregistrează, de pildă, cum arată celălalt, ce ticuri are, că se exprimă prolix, că nu ştie să spună un banc, că e scump îmbrăcat, că se uită după femei, că seamănă cu fratele lui sau cu o altă persoană, neînrudită; sau că, dacă e femeie, observă, să zicem, că e drăguță, că ar vrea să se uite la picioarele ei etc. (2). Dar mai sunt o seamă de lucruri pe care nu le ştii, de pildă că avea o sacoşă grea, că era proaspăt tuns, că i-a crescut mai mult mustața, că repetă unele cuvinte, că te enervează după cinci minute. Ba se poate chiar presupune că multe din cele înşirate înainte sunt înregistrate de unii doar în mod inconştient. Din (2) fac parte de obicei cele extreme: neplăcutele şi preaplăcutele. Dar mai fac parte şi cele pe care nu vrei să le spui, fiindcă ştii că *după* ce le spui ele devin altfel şi totul, până la urmă, „devine" altfel.

Această ultimă grupă poate duce ea însăşi la o comunicare interumană nespusă. De pildă: vezi pe cineva că face ceva rău, el neştiind că-l vezi, dar băgând de seamă după aceea. Nici unul nu face nici un gest, totuşi comunicarea (A: „Te-am văzut ce eşti în stare să faci" şi B: „Ştiu că m-ai văzut") s-a făcut, adică s-a *întâmplat.* La fel când îți dai în petec în public (te-ai enervat sau ți-a scăpat ceva ce nu trebuia spus) şi când *simți* comunicarea tăcerii celorlalți, de pildă.

Dar această comunicare nespusă devine uneori mijlocul de bază al comunicării, de pildă într-o îndelungată intimitate (soț-soție, prieteni foarte vechi etc.). Nu-şi prea vorbesc, n-au ce-şi spune. În aşa-zisa lor „înțelegere tacită" este un soi de baraj de comunicare, născut din lipsa de „străinătate" a celuilalt, care e reversul intimității îndelungate. Nu se înțeleg tacit, ci au obosit poate unul de celălalt. Înăuntrul intimității (rămasă în continuare şi putând fi pozitivă în continuare) s-a despărțit fiecare în lumea lui, *din care* îl înregistrează pe celălalt, ca într-un fel de independență dependentă: independență de judecată şi dependență de *Zusammensein,* de faptul de a fi împreună. Acolo este un întreg domeniu de comunicare nespusă, cu

semnele, regulile şi dialectica ei speciale, unul în care comunicarea şi iritarea stau adesea laolaltă.

Înainte de orice spus ar trebui rezolvate următoarele: 1) Ce spui. 2) Dacă spui. 3) Cui spui. 4) Când spui. 5) Cât spui. 6) Cum spui. Toate sunt clare şi pot fi dezvoltate fără mare bătaie de cap. Astfel, de exemplu, punctul 3: a) alegerea lui *cui* spui, adică evitarea celorlalţi (cărora nu le spui) şi hotărârea să spui celui căruia o spui; b) cine este cel căruia te-ai hotărât să-i spui, adică ce fel de om-primitor este, ca interlocutor; c) dacă, cât şi cum poate înțelege ce spui; d) dacă va spune mai departe sau nu (tranzitivare); e) presupunând că va spune mai departe: – cui va spune – ce vor face, la rândul lor, cei cărora le va spune – câți vor fi – dacă e bine sau rău că se va răspândi ceea ce am de gând să-i spun f) cum va deforma, dacă va spune mai departe ceea ce i-am spus, sau pur şi simplu cum va fi când va *„transmite”*; etc., etc.

Însă vreau, la punctul 2 („Dacă spui”), să-mi notez ceva: afară de „oportunitatea” spusului sau de tainicul ei, trebuie ținut seama că *ceea ce* spui înțepeneşte oarecum obiectul comunicării. Sunt aici două mOmente:

1) Ceva ce există *(realiter* sau altfel) încă nespus *intră* în lumea spusului, devine spus şi, astfel, îşi schimbă natura. Şi anume:

a) nespusul (şi e covârşitoarea majoritate în ceea ce trăim) are lumea şi evoluția lui proprii, care sunt, oarecum, altceva decât mine. Nu ca „inconştient”, „subconştient” sau mai ştiu eu ce. Freud a arătat (dar cum?) heterogenitatea acestor lumi în întrepătrunderea lor, dar a înțepenit cu „inconştientul”, îngust, neclar şi pre-judecat. Aici e vorba, invers, de faptul că pătrunderea spusului, când „surprinde” nespusul, deformează, întocmai ca fotonul lui Heisenberg. Când mă hotărăsc să spun, nu trec de la nespus la spus, ci transfer un nespus în spus; indiferent de „reuşita” spusului. Cea mai bună reuşită verbală, de exemplu, nu poate spune nimic despre co-lumea *(UImvelt)* a ce vrei să spui (cum cred că a arătat şi Mihai Şora, afirmând însă că poeticul izbuteşte), pentru că această co-lume a nespusului este altceva decât co-lumea spusului. Altfel spus: nespusul este într-o lume şi „spunând” ceva prin care-l spui îl rupi de lumea în care el este propriu şi-l „faci” element al unei alte lumi, aceea a spusului. b) spusul schimbă evoluția firească a nespusului, fiindcă introduce relația nespus-spus

inversată, adică nespusul dinainte, „identificat” în spus, devine – pentru mine – de acum încolo, spusul, deşi, de fapt, acesta doar se suprapune nespusului. Astfel *acopăr* nespusul şi spusul devine instrument. c) spusul, fiind comunicare, este obiectivat şi ca atare are evoluția lui proprie, viața lui. Astfel survine un paralelism între evoluția spusului şi nespusului, care e adesea (sau totdeauna) departe de a fi un paralel-ism. Însă ceea ce este clar este că spusul înțepeneşte nespusul.

2) Este un anumit „mister” în trecerea de la nespus la spus: atât în momentul „dezvăluirii”, cât şi în cel al „greutății” cuvintelor şi, *last but not least,* în „situația” creată prin spus. Tot ce ştiu că s-a spus despre „magia” cuvintelor este doar *herumreden,* o simplă pălăvrăgeală, pe de o parte fiindcă „magia” cuvintelor lucrează şi asupra gânditorului („valoarea” stă totdeauna de partea spusului: omul este *logon echein,* dotat cu rațiune şi vorbire, pe când animalele nu vorbesc), pe de altă parte fiindcă se presupune între spus şi nespus relația „adevăr sau fals”, fără a se analiza întâi relația „nespus-spus” în *natura* ei de heterogenitate, transformându-se adică relația nespus-spus de la început în relația „cunoaşterii”, adică subiect-obiect, în care nespus-spus e luat ca de la sine înțeles. Cele trei momente (dezvăluirea, greutatea şi situația) sunt doar o redare simplistă şi simplist le şi despic aici: 1) *Dezvăluirea* are „magicul” ei tocmai în destăinuire. Dar dincolo de magie, ca religie, unde-şi are obârşia? Adică de ce dezvăluirea a putut deveni magică? Nespusul ar fi deci „tainic” în el însuşi sau în ne-spunerea lui. Simplist sau ştiințific, nu e „sănătos” să spui (cum a rămas privită vorbirea la englezi totdeauna), nu e „corect”; dar asta e doar aplatizarea problemei. Dezvăluirea prin cuvânt creează un *thaumazo,* un „mă minunez”, şi învăluie logos-ul într-un *deinon* (ca

*furchtbar, weil gefihrlich, gewaltig*). Spusul creează

„cumplit, deoarece este primejdios, plin de o forță dezlănțuită” *(germ.),* n. ed.

cumva un extramundan şi acesta e simțit ca *sacrilegium*”. Dar în ce sens e *sacer* nespusul? În cel bun, ca în *sacerdos,* sau în cel rău, ca în *intestabilis et sacer esto? Lego* are în „sacrilegiu” numai înțelesul de „fur”. Aşadar iau ceva al altcuiva sau iau ceva de acolo de unde aparține. Şi unde anume

aparține este lumea şi iau ceva fiindcă *pot* fi extramundan. Dar nu fără primejdie, spusul nu e firesc, adică nu face parte din „fire", adică din lume. Şi tocmai de aceea adesea e nevoie de o opinteală, de un curaj ca să spui. (Mulți oameni au o adâncă reticență în vorbire.) Poeticul revine la felul mai dezvăluitor al spusului şi este încă *thaunasios,* „mirabil", uimitor, pentru că *simți* acolo *trecerea* de la nespus la spus şi *fiorul* că spunerea are intensitatea *deinon*-ului. În momentul „dezvăluirii" trecerea de la nespus la spus are încă accentul pe nespus. Simți încă din plin lumea de unde s-a „furat" ceva şi spusul e încă urmărit de nespus, ține încă de nespus.

" „jefuire de obiecte sfinte (dintr-un templu), profanare, sacrilegiu". Cuvântul este compus din 1) *sacer (sacra, sacrum)* la al cărui bisemantism Dragomir face în continuare aluzie: pe de o parte „consacrat (unui zeu)", deci *sfânt (sacerdos* este slujitorul celor sfinte, preot), pe de altă parte „blestemat, ticălos" (ca vocabula juridică horațiană – *Satire* II 3, 181 – pe care Dragomir o citează mai jos: *intestabilis et sacer esto,* „să fie scos în afara legii şi blestemat"). Şi 2): *lego, -ere* (a culege, a aduna), care poate să semnifice pe de o parte „a apuca furând"*, a fura pur şi simplu* – ca în expresia *sacra legere,* „a fura odoare, lucruri sfinte" –, iar pe de altă parte „a culege cu ochii", *a citi,* ca în expresia, pe care Dragomir o menționează, *sortes legere,* „a citi oracolele" (vezi şi *sortilegus,* „ghicitor, profet") – n. ed. 2) *Greutatea* cuvintelor.

Astăzi, când exactitatea, corectitudinea sunt „criterii", deci când exprimarea „tinde spre ceva" şi nu „vine de undeva", e mai greu de priceput greutatea cuvintelor, deşi ea joacă din plin în viața noastră şi „ține" de noi. De exemplu, discursurile ca mijloc de conducere, legământul scrisului, ocara, sloganurile, aberația vorbirii (Eugen Ionescu), şedințe, congrese etc. Greutatea originară a spusului vine din sacrilegiu, dar ea are şi un alt sens, cel invers, de a se-ntoarce spre nespus. De pildă, ocara, şi de asemenea orice spus care implică un ne-spus, precum ironia. Magic există un sortilegiu al spusului (tot de la *lego,* ca şi în „sacrilegiu", dar în alt sens – *sortes legere)* prin care spusul are „efect", acționează asupra lumii. Astăzi încă, oamenii evită să spună cuvântul „cancer", cum la copii le spui să nu spună „dracu", tocmai fiindcă orice cuvânt este o „invocare". Dar în comunicare, chiar în cea obişnuită, e clar ilogicul că două–trei cuvinte spuse

într-un anumit fel şi la timpul potrivit pot egala sau depăşi o argumentare strictă. Tendința „educată” de a integra numai intelectual (iarăşi un cuvânt compus cu *lego),* logic, ceea ce ți se spune reprezintă nu numai o sărăcire, ceva negativ, dar, *à la longue,* ea este pe deasupra iluzorie şi dezamăgitoare. Cum se cântăreşte un spus? Sigur, după cine, când, cum, de ce, cui îl spune. Dar asta e doar analiză, din care reiese numai că se pot încărca foarte felurit cuvintele. Însă importantă este, posibilitatea” care pre-există pentru ca lucrurile să stea aşa şi la ea vreau să ajung. Problema e de fapt complexă, dar acum mă interesează numai greutatea „neştiută” a spusului. Nu ştim, adică nu stăpânim spusul. El poate declanşa ceea ce n-am vrut, n-am prevăzut, independent de înțelesul lui. Adică „simplul” fapt de a „spune” face ca, față de nespusul dinainte, cuvintele să capete greutate şi la aceasta mă refer aici. Ceva se *rupe* când spui un lucru, într-un fel nu mai e ca înainte. Nu fiindcă spui lucruri grave sau secrete sau injurioase. Se întâmplă aşa cu orice spui, chiar dacă spui numai „plouă”. Brusc, vorbirea e prezentă, spusul, cu tot ce implică, s-a întâmplat. 3) *Situația* creată prin spus. Mulți cred că „e bine” să spui, că eşti sincer, deschis, extravertit, lucid, prezent ş.am.d., pornind de la prejudecata că spusul e ne-magic. Astfel se ignoră multe realități, unele grele de consecință. Orice spus (dacă nu e minciună sau dacă te determină să nu iei numai conținutul în seamă) face ca ceea ce spui să devină ce spui, adică: – schimbă o realitate (cea a nespusului); – este un început, adică creează o nouă realitate, cea a spusului, cu care se merge de acum încolo. Acest dublu caracter îl înțeleg prin „situația” creată de spus. (Ca exemplu clasic – şi extrem: „Nu te mai iubesc.”) Iar acum, m-am plictisit.

IN SPAȚIU]

Platon *(Timaios* 43 a–b) spune că omul are cele şase mișcări: înainte, înapoi, la dreapta, la stânga, în sus, în jos (mai este şi cea superioară: circulară, în jurul tău – tot *Timaios).* Sunt cele şase „direcții" de mişcare în spațiu. Ele sunt determinate întâi de corpul omenesc: în *față* = înainte, în *spate* = înapoi, la dreapta (la *mâna* dreaptă), la stânga, în sus-în jos *(ochii).* Dacă mă mişc, deja iau o direcție, un sens: merg înainte (înaintez), înapoi (mă retrag), la dreapta (mă abat la dreapta) ori stânga, urc (în sus), cobor (în jos). Acest sens capătă sens, trecând în simbol:

- Înainte-înapoi devin progres-regres, avans-regres, înaintare–retragere, progresist-retrograd etC.

– La dreapta devine „de bun augur, favorabil" *(Iliada,* 13,821, *Odiseea,* 2, 154), de unde „dreptaci" = abil, îndemânatic, iar „stângaci" = neîndemânatic (vezi şi Platon, *Republica,* X, 614 c–d, unde dreapta-stânga se combină cu sus-jos). Apoi cu dreapta (mâna) se face semnul de „bine venit", de prietenie *(Iliada,* 10, 542 – „salutară cu mâna dreaptă"), de unde şi a da mâna (dreaptă) ca „legământ", „credință", „angajament reciproc" (Xenofon, *Anabasis* 1, 1, 6 şi 7, 31 şi *Iliada,* 2, 341 şi 4,59 etc.), până la platul nostru „a da mâna" (dreaptă).

Pe de altă parte „la stânga" înseamnă *hors du droit chemin, hors de la droite raison* (Bailly) în Sofocle, *Aiax* 183, iar apoi: sinistru, de rău augur (lat. *sinister)* – ca în *Odiseea,* 20, 242.

„În sus" devine înălțare, ridicare deasupra, superior-itate, de unde admirația pentru zbor, apoi sus-ul ca loc de fericire: raiul, în ceruri, zenitul, culmea (cel mai de sus), înaltul (cerului) ca simbol de puritate, de asemenea cuvintele din familia lui *cello* (a urca) în latină: *ex-cello, excelsus, excelsitas, excelsior, culmen.* Şi toată gnostica cu „sus" ca: excelență, astral, absolut pur etc., etc.

În „jos" devine: coborâre, cădere, decădere („a ajuns foarte jos"), cufundare etc. Spațial, devine Hades, iadul, iar abstract-simbolic devine „adânc", „profund" *(Tiefenpsychologie),* „abisal". De exemplu *hoi kato* înseamnă morții, cei din infern (la Sofocle, *Aiax* 865 şi la Eschil, *Perşii* 839).

Sensul trecut în simbol devine apoi valoare şi direcţiile se împart în „bune”–„rele”: înainte-sus-dreapta = bun; înapoi–jos-stânga = rău. Ele variază însă: de exemplu „josul” e preţuit astăzi ca „adânc”, „abisal”; „stânga” în politică e legată de progres (de „înainte”) şi e opusă „dreptei” (reacţionare, regresiste).

Metafore ca: „în spatele a...”, „la rădăcina”, „la temelia”, „în vârful”, „culmea”, „dedesubtul a...” conţin şi ele originar valorificările poziţiilor sau direcţiilor celor şase mişcări. Unele sunt legate de

„care se abate de la drumul drept” *(fr),* n. ed. 2 „care cade în afara raţiunii” *(fr),* n. ed.

structura corpului omenesc: ochii privesc în mod firesc „în faţă”, mâna dreaptă e în mod normal superioară celei stângi (în general stânga-dreapta sunt legate de împerecherea membrelor sau a organelor: mâini, picioare, plămâni, rinichi, ochi, urechi, nări, care implică o poziţie specială: mâinile coincid prin suprapunere), picioarele (şi mâinile) se mişcă normal înainte etc., ca să nu vorbim (fiindcă eu cel puţin nu ştiu) de localizarea dreapta-stânga în frenologie şi implicând legătura (inversă) cu stânga-dreapta corpului în hemiplegii. Întrebarea este: toată simbolistica şi valorificarea direcţiilor sunt în fond „doar” metafore, sau direcţiile (şi „poziţiile spaţiale”, *topoi)* implică un sens mai greu de înţeles? *Ad primum* este argumentul că valorificarea variază în timp (dar oare nu are un tâlc variaţia?), *ad secundum,* că legătura spaţial–cineticului cu sensul este implicată în activitatea nervoasă superioară, unde nu ştim cum se leagă în biologic nivelul practic cu cel teoretic. Mai este un aspect curios: *Înainte-înapoi* are şi un sens *temporal: hoikato* înseamnă şi „cei de după”, generaţiile următoare, iar progresul (în sens propriu: „mers înainte”) este temporal. În timp se poate merge înainte (privesc „înainte” – spre viitor – cu ochii minţii) sau înapoi. *Sus-jos* capătă un sens *metafizic:* susul e divin (în ceruri e sălaşul Domnului, în Olimp, al zeilor), iar jos sunt muritorii şi mai jos (dedesubt), păcătoşii. *Dreapta-stânga* capătă un sens *moral:* cei buni sunt la dreapta Tatălui, dreapta e prietenie, fidelitate, cei „drepţi”.

Sigur însă sensurile au legătură cu orientarea în spaţiu, ceea ce mută toată problema în cosmos („orientare” de la *oriens* – [soarele] ce răsare). Vezi magnetismul somatic nu numai la păsări, ci şi la om, arabul închinându-se

spre răsărit, bisericile creştine cu altarul la răsărit etc. „Orientarea” are însă două înțelesuri: pe de o parte este, pretențios spus, înscrierea într-o structură cosmică, pe de altă parte e raportarea spațiului la tine însuți. Pe de o parte mă orientez ca să ştiu unde mă aflu sau încotro s-o apuc: mă orientez în spațiu, fixez ca o hartă spațiul. Pe de altă parte, când mă orientez, în egală măsură pot spune că raportez la mine spațiul înconjurător: la dreapta mea e pădurea, în față piața etc. Apoi însă: Pe de o parte sunt orientat de magnetismul terestru, de revoluțiile astrale şi mai ştiu eu ce. Pe de altă parte *eu* mă orientez, descurcându-mă în spațiu şi transformându-l în câmp de acțiune. Însă în realitate există concomitent ambele înțelesuri ale orientării. Decât că „orientarea” e omul însuşi în spațiu: *ek-staticos,* o dată înțeles ca „afară în spațiu”, „deschis spre spațiu”, şi totodată „viu”, adică „raportat la el”. Ceea ce ne duce la „orizont” (latinescul *horizon, -ntis* din grecescul *ho horizon* = ceea ce mărgineşte vederea, de la *horizo* = a mărgini, a limita). Omul are existențial un orizont *(das Dasein ist riumlich”* – Heidegger, *Sein und Zeit* Ş24, p. 111), dar totodată un dincolo de orizont posibil; adică orizontul e „bătaia” lui, este cât se întinde existențial spațiul *lui* (ca al oricărui animal). Orizontul, ca fiind spațiul *meu,* face posibilă orientarea (direcțiile), care, originar, este *înăuntrul* orizontului meu, determinat, la rându-i, de sensurile corpului meu.

*3 „Dasein-ul* este spațial” *(germ.),* n. ed.

Să zicem că trezirea ar fi hotarul dintre somn şi veghe, dintre lumea visurilor şi cea aievea. Trebuie să recunoaştem că suntem nedumeriți şi în privința uneia, şi a celeilalte. Ce ai visat mai răsună încă în tine, dar în scurtă vreme se risipeşte, se pierde undeva, iar adevărul lumii aievea te cuprinde în el, atotstăpânitor. Lumea visului devine nălucire, iar ceastălaltă, „cea adevărată”, de abia acum îți apare în toată „realitatea” ei. Visul devine amăgire, dar el este astfel doar privit din perspectiva treziei, iar adevărul, raportat la cele două lumi, devine îndoielnic, de vreme ce *trăim* şi visele.

Pragul trezirii trimite la ambele lumi, despărțindu-le şi învederându-le ca atare, aidoma felului în care „acum”-ul împreunează şi desparte o clipă de alta şi, astfel, tărâmul trecutului şi al viitorului. Visul devine vis şi lumea aievea devine aievea în cele câteva clipe ale trezirii, în care eşti în devălmăşia celor două, în „tot-de-a-una”-ul lor.

Mă miră şi acum străduința oamenilor dintotdeauna de a tălmăci visurile (de la magie, religii, până la superstiții şi psihanaliză), fără ca în prealabil să simtă nevoia de a se fi întrebat cum de e cu putință visul. Lumea în care trăiesc e în afara mea şi o percep prin stimuli din afara mea (oricât de mult sau de puțin am şti despre asta) şi o înțeleg ca pe o lume consistentă. Lumea visurilor e şi ea, incontestabil, o lume, din care însă stimulii din afara mea lipsesc. Ea e într-un fel *doar o lume a mea,* ieşită din mine ori născocită de mine, şi pe care, spre deosebire de cealaltă lume, pot s-o păstrez numai pentru mine. Nimeni din afara mea nu poate şti ce întâmplări visez. Nimeni nu poate intra, fără voia mea, în lumea visurilor mele. Dar dincolo de faptul acesta, al restrângerii lumii visului la mine, nu există alte elemente pentru a deosebi lumea visurilor de lumea stării de veghe. Pentru că şi în vis sunt întotdeauna undeva, pe străzi, pe un câmp ori într-o casă, vorbesc cu oameni, cunoscuți sau nu (dar nu întotdeauna aceiaşi ca în realitate), mă mânii, mă îngrijorez, mă bucur, fac dragoste, iar uneori, când zbor, de pildă, sunt chiar fericit. Doar că totul se întâmplă să fie „altfel". Mai ciudat este că, în vis, eu sunt tot eu. Ceea ce cu atâta uşurință numim „conştiință" mă însoțeşte în vis aşa cum mă însoțeşte şi în starea de trezie: Sunt tot eu în vis, mie mi se întâmplă ceea ce mi se întâmplă, iar coşmarul pe care l-am trăit continuă să mă stăpânească, tot pe mine, încă târziu după trezie. Se pare, aşadar, că între vis şi veghe n-ar fi nici o deosebire, nici în privința oamenilor pe care îi întâlnesc şi a întâmplărilor pe care le trăiesc, nici în privința conştiinței proprii. Că între cele două este o deosebire, aceasta este o judecată pe care o facem numai în starea de veghe. Din veghe, visul ne apare vis, în vreme ce în vis nu apare niciodată starea de veghe. În vis, nu spunem niciodată „a fost doar o stare de veghe", în vreme ce, când ne trezim, ne gândim de fiecare dată că toate câte le-am trăit în somn nu au fost decât un vis. Dar cum e cu putință un vis? Cum e cu putință să trăiesc eu ca eu, toate întâmplările, locurile şi ființele ireale din vis – ca reale? Cum e cu putință această dublă lume (dorm aproape jumătate din viață), dând fiecăreia dintre cele două lumi semnul de adevărat şi neadevărat? Se spune că lumea reală are continuitate şi aşa şi e. Dar şi visurile au câteodată continuitatea lor. Sunt oameni care visează repetat cam acelaşi vis şi cu toții recunoaştem în vis lumea în care ne aflăm, ca şi cum am ști-o exact în felul în care ştim şi recunoaştem şi „lumea reală". Atunci de unde gândul că lumea veghii e cea reală, în vreme ce în lumea visurilor doar „se făcea că"? Căci la trezire ştiu, fără nici o urmă de îndoială, că „totul nu a fost decât un

vis" şi că, numai acum, treaz, sunt în realitate. Trezirea mă trezeşte, mă aduce în „realitate" şi provoacă o întoarcere asupra visului, pe care îl judecă. Dacă judecă de la înălțimea „realității" ei, ea îl judecă nu pentru că lumea lui e falsă (există chiar premoniții onirice care se adeveresc), ci pentru că ea e *inexistentă.* Între vis şi realitate, problema care survine este cea a existenței. Evident că şi lucrul visat există oarecum, numai că lumea lui, inclusiv eu, cel din vis, nu există ca atare. Ieftin spus, lumea visurilor e o realitate ireală. Şi asta spre deosebire de imaginație, prin care plăsmuiesc în mod conştient o irealitate şi în care caz e vorba doar de o *Bewuftseinsmodifikation,* de o „modificare de conştiință", cum ar spune Husserl. Mai precis, în vis sunt eu şi nu sunt eu. *Sunt eu* nu numai fiindcă am conştiința mea obişnuită, dar şi pentru că visul vine de undeva din mine şi se întâmplă numai şi numai înăuntrul meu, fiind, prin firea lui, tainic. Dar în vis *nu sunt eu* fiindcă nu ştiu niciodată cum e cu putință ceea ce mi se întâmplă, şi adesea nu înțeleg „cum de am putut visa aşa ceva". (Tocmai aici e şi izvorul psihanalizei). Între cele două lumi despărțite printr-o prăpastie, trezirea este cea care, pentru câteva clipe, aruncă o punte, iar această punte, deşi este atât de misterioasă, pot foarte bine să o nesocotesc, de vreme ce ea este aruncată în fiecare zi, putând astfel să-mi pară ceva de la sine înțeles. Dacă mă gândesc mai bine, deşteptarea este un soi de metempsihoză de toate zilele. Pentru că eu trăiesc de fapt *trei lumi:* lumea de ieri, de dinainte de a adormi, apoi lumea visurilor şi, în sfârşit, lumea la care mă trezesc, aceeaşi ca prima şi totuşi alta, fiindcă mă trezesc la ea ca şi cum aş renaşte, după revenirea din cea de-a doua lume.

*.....nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? Numquid extra ipsum ac non in ipso? Quomodo ergo non capit? Multa nihi super hoc oboritur admiratio, stupor apprehendit me* (Augustin, *Confesiuni* X, 8)(„... şi nici măcar eu însumi nu înțeleg ceea ce sunt. Aşadar, sufletul este prea strâmt spre a se cuprinde pe sine însuşi; unde oare ar putea să existe partea aceea pe care el nu poate să o cuprindă? Deci cum anume nu îl cuprinde? Mare mirare nu i se naşte în suflet în această privință şi sunt copleşit de uimire." trad. Gh. I. Şerban, Humanitas, 1998, p. 344)

În clipele trezirii, eu am în mine, răsfrânte cu egale drepturi asupra mea, toate aceste trei lumi. Tendința noastră este de-a trece cu vederea cea de-a

doua lume şi de a crea un continuum între prima şi cea de-a treia lume, punând lumea visului sub semnul irealității ei şi eliminând-o astfel din structura lumilor noastre. Refuzăm, cu alte cuvinte, să luăm act de discontinuitatea pe care o aduce în viața noastră lumea visului şi, implicit, de felul în care, în fiecare zi, renaştem pentru o nouă lume. Ajunşi aici, e cazul să observăm că există şi o stranie analogie între noapte şi vis. Noaptea nu e doar lumea păsărilor ce văd în întuneric, a şerpilor care îşi caută prada, a gândacilor care încep să mişune, ci şi lumea imaginației dezlănțuite, lumea duhurilor, a fantomelor, a nălucirilor de tot felul, a fricii zămislitoare de primejdii neştiute (în care credem şi nu credem). Pe scurt, această lume care, fiind şi lumea visului, este noaptea romanticilor. Există însă şi noaptea senină, în care depărtarea se întinde până la stele şi în care suntem cuprinşi de gândul liniştitor de a fi o parte a universului. Noaptea e de aceea şi timpul universului, a ceea ce rămâne de necuprins la scară omenească, la fel cum ziua e timpul vileagului, al preajmei care, chiar dacă este împinsă, ca astăzi, la scară planetară, tot preajmă rămâne. Noaptea senină e lumea sferelor cereşti a lui Pitagora şi lumea cerului înstelat a lui Kant. Dar numai oamenii visează şi se trezesc? Nu visează oare şi florile, şi copacii, şi dihăniile? Nu ştim încă dacă toate acestea visează, sigur este însă că toate se trezesc. Florile îşi deschid corolele, animalele îşi deschid ochii şi toate se redeschid spre lumea trezită.

Adevărul este că reintrăm cu toții în lume ca şi când nu am fi fost rupți de ea, iar somnul ar fi fost doar o întrerupere. Reintrăm ca şi când am reîncepe ceva. Dimineața este începutul-reînceput al sărbătorii luminii. Dar el este un reînceput de atâtea ori reluat încât nici măcar nu ne mai dăm seama în ce măsură el ascunde tainele întunericului şi ale luminii. Suntem atât de mult prinşi în această venire revenită încât nu mai sesizăm în toată amploarea şi misterul lui ciclul zi/noapte îngemănat cu cel veghe/somn înăuntrul circadianului. Soarele îşi începe de fiecare dată, fără ca faptul acesta să ne mai mire, drumul ceresc, noi începem drumul zilei noastre şi întreaga fire „începe", renăscută, să trăiască. Tot ceea ce facem în primă instanță, după trezire, poartă semnul începutului de drum şi al pregătirii pentru călătoria noastră diurnă: spălatul, eventual câteva mişcări de înviorare, trecerea în revistă a principalelor momente ale zilei şi, în sfârşit, punerea pe calea spre treabă. Făcând asta în fiecare dimineață, noi avem un moment în care con-sunăm cu toată firea, avem o scurtă împreunare ce se risipeşte apoi, pe măsură ce intrăm în ritmul zilei noastre. Este un *fapt* faptul acesta al

dimineții, care există *altfel,* şi totuşi la fel de obiectiv ca lucrurile, vietățile sau noțiunile. Aristotel *(Fizica* III 6,206 a) a fost, după câte ştiu, cel dintâi gânditor al filozofiei occidentale care a constatat existența entităților temporale. Dimineața este un *fapt,* tot atât de real ca mierla sau scaunul, numai că *în alt fel,* real cum e şi amurgul, opusul dimineții, real ca sfârşitul zilei în raport cu începutul ei. În ce constă deosebirea dintre aceste două entități temporale? În *orientarea* lor: ca început, dimineața este orientată spre viitor, iar ca trecut, amurgul este orientarea spre trecut. Suntem plini de viitor dimineața şi plini de trecut în amurgul zilei, chiar dacă noi nu ne gândim aşa, chiar dacă de multă, de foarte multă vreme, noi nu mai ținem seama de faptul dimineții sau de cel al serii. De mai bine de două veacuri, de când am fost scoşi din natură şi cufundați în istorie, de când trăim închiderea noastră cu noi înşine, noaptea este tot mai mult cuprinsă de lumina artificială care îşi are sursa în noi, în timp ce ziua a devenit o deschidere spre treabă ce stă sub semnul progresului. Pare că am uitat cu totul dubla față a oricărei isprăvi omeneşti, faptul că viața noastră se împarte în chip natural între noapte şi zi.

Rândurile de mai sus nu răspund la nici o întrebare. Ele sunt doar un simplu bilanț negustoresc, purces din nevoia unei mai drepte cumpăniri în traiul nostru de toate zilele.*

* În caietul AI 20 („Caietul urs") pp. 69–71 se găseşte următoarea notație:

„De ce fug visele la trezire? Şi de ce se destramă realitatea la adormire? Este o «lume a veghii» şi «o lume a visului»? Lumea veghii stă sub zodia regulilor, a *legilor* care țintuiesc lumea, pe când lumea viselor stă sub zodia *semnelor,* care sunt şi nu sunt realități, de vreme ce se autoanulează în alte semne şi «trec în».

Dar sensul?"

Uzura este urmarea îndelungatei folosiri a lucrurilor: pantofii se scâlciază, hainele se boțesc şi capătă luciu, mobila capătă patină, până şi treptele de piatră se tocesc după nenumărate călcături. Toate lucrurile arată o mai mare sau mai mică vechime şi toate lasă să se vadă că au fost folosite de mai multe ori. Ele poartă, toate, pecetea timpului scurs şi a întâmplărilor prin care au trecut, care sunt tocmai folosirile lor. Dar lucrurile se uzează încet-încet, pe nesimțite, şi nicidecum sub forma unor puncte-eveniment. Uzura este o acumulare cantitativă lentă şi cel mai corect este să se vorbească, în cazul lucrurilor uzate, de „grade de uzură”.

Uzura lucrurilor, a artefactelor, trebuie deosebită de felul în care „se uzează” anorganicul sau lumea viului. Acțiunea factorilor externi, a ploii şi a vântului, de pildă, asupra rocilor şi, astfel, erodarea lor, nu este uzură, aşa cum nu reprezintă o uzură nici procesele fireşti care intervin în lumea viului: ofilirea florii, putrezirea poamelor, zbârciturile feței. Îmbătrânirea nu este o uzură al cărei opus ar fi creşterea copilului nou-născut. Dacă uzura trebuie să aibă un contrar, poate că el este „lucrul nou”, care, evident însă, nu cunoaşte apoi intrarea în proces specifică unei ființe vii. Noul (pantoful nou-creat, de pildă) nu este echivalentul nou-născutului, care apoi, treptat, îmbătrâneşte. Nu putem vorbi în termenii aceştia, în privința artefactelor, decât antropomorfic. Am putea spune că un lucru, creat fiind, se naşte, apoi, lent, se uzează, iar la urmă se rupe, devine deşeu, adică „moare”, mistuindu-se în „transformarea” materiei prime. Dar de fapt corect nu este să vorbim aşa, pentru că viul, spre deosebire de orice obiect creat de noi, are o vreme de creştere (cale de 16–18 ani la om) pe care nu o întâlnim la lucruri. Iarăşi uzura depinde întotdeauna de frecvența unor factori exteriori (cât de des mă folosesc de un lucru), pe când în cazul viului evoluția care duce la destrămare este în mai mare măsură interioară şi este înscrisă în firea ființei vii din capul locului. Să observăm totuşi că, dincolo de uzura lucrurilor făcute de noi, există o uzură care de fapt ne implică pe noi înşine, sau care, mai corect spus, se întoarce asupra noastră, psihologic, spiritual sau oricum am vrea să-i spunem. Cuvintele, bunăoară. Să zicem că limbajul în general şi cuvintele în special, deşi „făcute” de noi, fac parte, în mai mare măsură decât artefactele, din ființa noastră. În „viața” care este a lor, cuvintele pot suferi o seamă de schimbări: unele durează veacuri cu acelaşi înțeles, altele îşi schimbă însă înțelesul de la o epocă la alta, capătă mai multe înțelesuri sau, dimpotrivă, şi-l restrâng. Dar mai e şi uzura cuvintelor sau a sintagmelor: ne plictisim de cuvinte prea des folosite, învelite în oprobriul

banalității. Sunt atâtea cuvinte care se aplatizează, care îşi pierd savoarea comunicării şi care trebuie înlocuite cu ceva nou, exact aşa cum o haină prea mult timp folosită se cere înlocuită cu una nouă. Acest protest nerostit la uzura cuvintelor face ca limbajul să se îmbogățească întruna şi să apară fără încetare figuri stilistice şi retorice noi. Istoria figurilor de stil se deapănă tocmai pe fondul uzurii cuvintelor şi al nevoii necontenite de nou. Lingviştii studiază fără încetare „procedeele" prin care limbajul capătă o altă dimensiune decât cea strict denominativă. Mai limpede se văd lucrurile în istoria scrisului. Se porneşte de la pictograme, care printr-un anumit fel de rutină, de repetare repetată, de fapt de uzură, trec în ideograme, care la rândul lor se simplifică, „se stilizează", devenind apoi semne alfabetice. Soarele, pictat la început, se reduce cu vremea la linii reprezentative, apoi la pure simboluri. Este o analogie izbitoare între evoluția scrierii şi cea a figurilor de stil: partea pentru tot, totul pentru parte, metonimia etc. se regăsesc în evoluția scrierii. Ce ne nemulțumeşte în toate aceste uzuri şi în uzură în genere? E drept, uneori nu ne supără nimic, ba dimpotrivă: patina mobilei este prețioasă. Dar cel mai adesea uzura deranjează. Întâiul răspuns care ne vine în minte este nevoia de nou, ceea ce nu schimbă problema, pentru că nevoia de nou purcede tocmai din insatisfacția resimțită față de ceea ce e vechi, în care „vechi" înseamnă tocmai „uzat". Adevărul e că nu avem un singur fel de uzură, ci o ierarhie de uzuri, născută tocmai din felurimea lor. Am să încep cu *uzura utilitară:* un cuțit, o coasă se tocesc şi trebuie ascuțite, şi asta se întâmplă până când lama devine prea subțire şi atunci cumpărăm un cuțit nou, o coasă nouă. O saltea se destramă prin folosirea ei şi o reumplem sau o schimbăm etc. Criteriul, în acest caz, este: nu mai sunt bune pentru ceea ce au fost făcute, în vreme ce felul lor de a fi este tocmai „bune pentru...". Dar pantofii scâlciați? Dar hainele lucioase? Ele mai pot fi folosite şi unii chiar le preferă altora noi (cel mai adesea în cazul papucilor de casă). În acest caz, nu mai e vorba de faptul că ele şi-au pierdut funcția utilitară, că nu mai sunt „bune pentru...", ci e vorba de faptul că înfățişarea lor nu mai corespunde, că ele au devenit un însemn al sărăciei. În acest caz e vorba de o *uzură socială,* Lucrurile pe care le folosim ne situează într-un loc sau altul al societății, ele vorbesc despre „standing"-ul nostru, iar dovada e că cei cărora nu le pasă de părerea lumii preferă lucrurile vechi numai pentru că sunt ale lor (le-au „intimat"), se simt mai bine în ele. Există, în sfârşit, o *uzură lingvistică.* Strict util ar fi să păstrăm aceleaşi denumiri pentru aceleaşi lucruri, dacă se poate, aceleaşi

semne, cum se face în logica formală. De fapt nu e deloc util să spui „culoarea melodiei” sau pentru Aristotel să spui „filozoful”. Din toate acestea rezultă că utilul (în speță faptul de a-şi înceta utilitatea) nu este singura explicație pentru toată gama de uzuri. E la îndemână să spunem că repulsia față de uzat şi atracția pentru nou joacă un rol doar în domeniul spiritului, nu şi în cel al utilului. Numai că această împărțire este arbitrară, pentru că noi nu ştim nici ce este „spiritualul”, nici unde începe el, nici dacă utilul, la rândul lui, nu ține de spiritual, şi nici unde sunt, în fond, limitele lor reciproce. Uzura se deosebeşte de vechi întâi pentru că vechiul e mai cuprinzător (uzatul e şi vechi, dar vechiul nu e în mod obligatoriu uzat), apoi pentru că vechiul e pur temporal, pe când uzatul nu face decât să indice temporalitatea, el presupunând mai degrabă repetarea folosinței.

Problema greşelii străbate aproape întreaga filozofie occidentală, dar nu am ştire ca ea să fi fost pusă în lumină de cineva. Parmenide ne interzice să urmăm calea greşită a lui *me on,* a ne-ființei. Socrate socoate că neajunsul cel mai de seamă al omului e să creadă că ştie ceea ce nu ştie (adică tocmai să greşească), întreaga operă a lui Platon se întemeiază pe o luptă împotriva greşelii, înțeleasă chiar ca o decădere inerentă omului. Iar la Platon, nu numai dialogurile socratice, ci şi cele de maturitate sau cele târzii *(Theaitetos, Politicul* etc.) pornesc de la greşeli. Ce să mai spunem de Aristotel, când toată logica sa se naşte din intenția explicită de a înlătura greşeala? Nu numai *Topicele* şi *Respingerile sofistice,* dar şi *Despre interpretare* în partea finală şi *Analiticele,* când vorbesc de figurile silogistice nevalabile, stau, toate, sub aceeaşi finalitate. Logica în general este disciplina gândirii exacte, *fără greş,* care în fond se hrăneşte în permanență din eroare şi prosperă tocmai pe tărâmul erorii. Cu Aristotel începe de fapt acea perioadă în care greşeala în general şi greşelile predecesorilor sunt vânate sistematic (gândirea devine istoric-critică), în vreme ce, prin raport cu acestea, gândirea lui Aristotel devine adevărul însuşi, prin transformarea gândirii în logică. Cât priveşte Evul Mediu, el e dominat de credința creştină în păcat, care nu e altceva decât greşeala morală. Cu Descartes se deschide calea modernă: greşeala nu mai e o pecete a firii omeneşti, ci ea aparține celor dinainte, putând fi metodologic înfrântă de cuplul îndoială–certitudine. Îndoiala e intrarea în alertă în fața posibilului greşelii subiective, iar îndreptarea greşelii nu poate veni, la rândul ei, decât dintr-o certitudine dobândită pe acelaşi teren al subiectului (adică din implicarea certitudinii în existența conştiinței). Descartes este, în privința

greşelii, *un homme averti.* La el, greşeala este conştientizată şi îndreptată pe cont propriu. Nu mai e nevoie, pentru ca lucrul acesta să se petreacă, de spaţiul inter-individual al dialogului. O dată metoda elaborată, eu am la dispoziţie calea fără greş. În *Reguli pentru îndreptarea intelectului,* evitarea greşelii străbate ca un fir roşu toată lucrarea. La Kant, greşeala devine obiect explicit al „criticii", ea este în chip savant localizată ca greşeală în structura raţiunii – „lucrul în sine" ce nu poate fi cunoscut (greşeala afirmaţiei că putem cunoaşte lucrurile în sine), antinomiile (greşeala inerentă speculaţiei raţionale în marile probleme) etc. –, ceea ce duce la o imunizare a gândirii în faţa greşelii şi, în final, la „capsularea" gândirii. În sfârşit, Hegel: ce altceva este *Fenomenologia spiritului* dacă nu depănarea greşelilor asumate şi depăşite *(aufgehoben)* ale conştiinţei şi spiritului în istoria lor?

Însă peste tot, pe parcursul filozofiei occidentale, greşeala este pre-judecată, adică nu se încheagă nici o clipă întrebarea privitoare la *ce este ea.* Peste tot e vorba de greşeli concrete şi niciunde de greşeală în fondul ei.

Ne putem întreba de la bun început care este *domeniul greşelii.* Am putea enumera: a greşi ţinta, a nu nimeri (în *Iliada* şi *Odiseea,* apoi la Eschil), a se rătăci (în sensul de „a greşi calea"), a avea o părere falsă, a se abate de la adevăr, a neglija (Eschil, *Agamemnon,* 213), a confunda *(Republica,* 334 c), a executa greşit, a se face vinovat etc. Cred că, în general, greşelile se împart în: 1. greşeli în făptuirea a ceva, în acţiuni exterioare, în „executare", de la rătăcirea drumului şi până la greşeli în aparate sofisticate; 2. greşeli faţă de tine însuţi: aprecieri greşite ale performanţei proprii, hotărâri cu efecte dezastruoase, pripeli, ratarea unor ocazii etc.; 3. greşeli faţă de semeni: gafe, vinovăţii, păcate etc.; 4. greşeli în raţionament, de la simple greşeli aritmetice până la mari teorii greşite; 5.greşeli senzoriale: confuzii, halucinaţii etc. Dar de ce greşim? *Errare humanum est* nu e desigur un răspuns. Din greşelile enumerate mai sus, unele sunt simplu de lămurit: greşelile senzoriale provin din defecte ale organelor senzoriale sau din sintetizarea (interpretarea) greşită a unor date senzoriale, cele de făptuire se datorează cel mai adesea neîndemânării, neatenţiei, incompetenţei profesionale etc. Dar toate acestea nu implică deja greşeala? Neîndemânarea, de pildă, nu arată că greşeala de mânuire este primul stadiu, e oarecum firească, iar îndemânarea e oarecum câştigată? Ceea ce nu

duce la problemele ridicate de punctele 2, 3 sau 4. De ce, de pildă, păcătuim? Fiindcă, muritori fiind, suntem supuşi păcatului de la izgonirea din rai, spune creştinul, ceea ce nu face decât să mute problema, pentru că ne putem întreba cu aceeaşi îndreptățire de ce a greşit Adam în rai. Greşeala în religie capătă un sens metafizico-mistic, ceea ce nu rezolvă problema şi, pe deasupra, ne *condamnă* la greşeală, cu excepția celor câțiva mântuiți. Astfel, prin extensiunea întrebării, se ajunge la teodicee. Şi mai obscură e greşeala în gândire. De ce gândim greşit? Adică: cum de putem gândi când bine, când greşit? Astfel ajungem la miezul problemei: care este natura greşelii? Schematic, răspunsurile ce pot fi date ar fi trei: a) greşeala este în natura omului şi este primordială: *errare humanum est,* doctrina creştină, dar şi cea a filozofiei indiene, de pildă; b) greşeala este „doar o greşeală", este superficială la om, căci în sinea lui el are adevărurile: *anamnesis* la Platon (definirea lui „a învăța" ca „a-şi reaminti"), dar în parte şi teoria ideilor înnăscute (vezi şi Leibniz, Gerhardt VII, 61 şi urm.); c) omul se naşte neajutorat şi toată viața trebuie să învețe să se adapteze, să-şi îndrepte greşelile, să stea sub un necontenit *feed-back.* Acest lucru duce, la nivel biologic, la un soi neortodox de evoluționism, iar în domeniul rațiunii la progresismul inerent științei moderne. Nici unul dintre aceste răspunsuri nu îmi pare satisfăcător. Primele două mută problema în metafizic şi orice metafizică poate fi adevărată sau falsă. Al treilea se întemeiază pe o experiență faptică unanim verificată şi verificabilă, dar aici problema se mută în cea a bivalenței adevăr–fals, în care falsul este o greşeală constantă, o greşeală *post-festum,* o greşeală depăşită, şi nu una primordială. Înseamnă că aplecarea asupra naturii ei e ratată. Îndreptarea greşelii *presupune* greşeala ca premisă de sine stătătoare şi, prin depăşirea ei „în adevăr", ea e anulată, e îngropată. Istoria științei e mai plină de cimitire decât de cuceriri valabile. Desigur, pot teoretiza greşeala enunțând falsibilitatea oricărei teorii, dar în felul acesta nu fac decât să statornicesc posibilitatea inerentă a falsului, lucru pe care Socrate l-a spus şi l-a arătat mult mai temeinic acum mai bine de două milenii. Greşeala a fost aproape întotdeauna cuplată cu îndreptarea greşelii, adică, după cum am scris mai sus, considerată abia din clipa depăşirii ei. Am scris „aproape întotdeauna" fiindcă uneori îți dai seama că ceva este greşit, dar fără să poți spune unde anume. Mai important este însă când teoria nu se verifică sau când nu se verifică în anumite cazuri, şi atunci nu ştii decât că ceva, nu se ştie unde, e greşit, că trebuie o nouă teorie. Exemplul cel mai bun este felul în care s-a născut teoria relativității.

Îndreptarea greşelii implică condiții (facultăți) de evitare: atenție, concentrare, migală, conştiinciozitate, deprindere, pregătire. Greşeala s-ar explica astfel prin lipsa lor: neatenție, neconcentrare, fuşereală, lipsă de conştiinciozitate, de deprindere, de pregătire. Numai că toate acestea presupun negativul, adică sunt condiții obținute tocmai prin şi pentru îndreptarea greşelilor, de aceea implică şi un „trebuie": nu suntem atenți, nu suntem pregătiți şi deci *trebuie* să fim. Şi aici greşeala este primordială. Mai mult: trebuie să promovăm tot timpul aceste calități, fiindcă greşeala ne pândeşte la tot pasul.

Îndreptarea greşelii nu poate avea loc decât dacă părerea pe care o ai este dezmințită de ceva. Această dezmințire survine fie prin confruntarea cu realitatea, fie prin confruntarea cu părerile altora. Numai că îndreptarea greşelii se face cu extremă dificultate. E nevoie de o motivație foarte serioasă pentru ca îndreptarea să aibă loc. Pentru că altminteri greşeala luată ca adevăr, „părerea greşită" *(pseude doxa),* este o stare inerțială deosebit de puternică. Trebuie ca, în felul în care ne complăcem cu „adevărurile" noastre, să intervină ceva neobişnuit care să ne oblige să ne revizuim. De aici *necesitatea* procedeului socratic: e nevoie ca cineva, punându-ți afirmațiile față în față, să ajungă să-ți arate contradicțiile în care trăiai fără să ştii. Pentru că altminteri noi nu suntem dispuşi să ne schimbăm părerile, ci, dimpotrivă, să le păstrăm indefinit. Cu cât mai adâncă este convingerea şi cu cât mai mare amorul propriu, cu atât este mai grea ieşirea din inerție.

Dar nu e firesc ca o greşeală să fie greşeală doar atunci când e constatată ca atare, altfel neputând-o denumi în mod corect greşeală? Nu, fiindcă orice constatare a greşelii nu face decât să dezvăluie greşeala, dar nu lămureşte *vie ein Irrfum iiberhaupt möglich ist,* cum e cu putință greşeala în genere.

Pe de altă parte ne putem întreba de când, începând, o greşeală este greşeală. Evident, din clipa în care ea este constatată ca atare. Dar înainte de a fi fost constatată, ce este ea? Evident, un *adevăr.* Un adevăr pentru cel care crede (sau pentru cei care cred) că este aşa cum gândeşte şi rămâne un adevăr până când se iveşte altcineva care gândeşte că altul e adevărul, lucru pe care îl şi dovedeşte, sau până când aşa-zisul adevăr, confruntat cu realitatea, se dovedeşte a fi fals, dovedindu-se implicit că cine a gândit, a înțeles, a interpretat aşa lucrurile a făcut o greşeală. Rezultă de aici că noi nu avem de-a face cu binomul simplu adevăr–fals, ci doar cu adevăruri relative la o categorie de oameni şi la felul lor de a judeca şi a înțelege

lumea. La un moment dat, aceste adevăruri, greşeala de înțelegere sau interpretare fiind dovedită, devin falsuri. (Greşeala scoate de fapt la iveală că întotdeauna noi *interpretăm* realitatea.) Adevărul cuiva (sau al unora), confruntat cu adevărul altuia (al altora) devine deodată simplă opinie, părere. Părerea mea (adevărul greşit) este înlocuită cu un *alt* adevăr, şi *altul,* nu eu cel de acum, face acest lucru. Îl face fie altcineva, fie eu însumi mai târziu.

Dar pentru ca ceva să fie un adevăr (chiar şi greșit) e nevoie mai mult decât de o părere. Pentru un adevăr (greşit ori nu) e nevoie şi de convingere. Aşadar, raportul real nu este cel de greşeală-adevăr (care e un raport *post-festum),* ci un raport între două adevăruri. Iar acest raport presupune o „confruntare de idei". Dintre cele două „adevăruri", unul se va dovedi cel „într-adevăr" adevărat. Celălalt însă, tot ca adevăr, ce este el? El este evident expresia poziției socratice a celui care crede că ştie, dar nu ştie (Platon, *Apologia* şi *Sofistul* 229 c: „a crede că ştii ceea ce nu ştii; din care pricină să ni se ivească, *kindyneuei,* tuturor toate cele pe care le greşim prin gândire"). Socrate văzuse, aşadar, că ceea ce este în dezbatere întotdeauna este tocmai doimea adevărurilor, din această doime rezultând apoi, prin confruntare, adevărul adevărat. Bineînțeles că, într-o confruntare, se poate foarte bine să nu rezulte un adevăr comun şi fiecare să rămână cu adevărul său (teoretizarea acestei situații duce la poziția relativistă a lui Protagoras). E drept că în dialogurile de tinerețe, cele numite „socratice", Platon se mulțumeşte să arate inconsistența părerii unui interlocutor care o confundă pe aceasta cu adevărul. O dată ce adevărul acestuia este dovedit ca fals, dialogul nu conduce la naşterea unui alt adevăr, cel, de astă dată, „adevărat", ci se mulțumeşte să-l pună pe celălalt pe drumul căutării, dialogul neterminându-se cu nici un rezultat concludent, cu nici un adevăr, adică. Dar în dialogurile târzii, lucrurile nu mai stau aşa. Aici Socrate reuşeşte să dea criteriile de stabilire a adevărului, trimițând la locul pe care trebuie să îl aibă logos-ul în orice dialog. Logos-ul care apare la capătul oricărui dialog devine o modalitate de a învedera adevărul. Dialogul înțeles ca o cale prin care, între relativele adevăruri ale interlocutorilor, se creează un consens asupra a ceva la care ambii participă prin convingere (tocmai spațiul acestui consens este logos-ul), este obârşia raționalității. De acolo pasul până la spațiul privilegiat care este logica a fost mult mai uşor de făcut. Insist asupra caracterului social al adevărului, fiindcă el a fost mai puțin scos la iveală. Indiferent dacă adevărul a reieşit din socialul

concomitent al dialogului sau, ca în cazul Ptolemeu-Copernic, dintr-un dialog purtat la distanță de circa un mileniu şi jumătate, el tot caracter social are (evident, existența în genere a unui dialog social nu exclude existența unui dialog interior). Ceea ce am scris este valabil pentru gândirea logică propriu-zisă şi, deopotrivă, pentru cea speculativă. Rămâne discutabil dacă o eroare de calcul (în care nu intervine încă verificarea cu realitatea) este o greşeală în acest sens sau mai degrabă, aşa cum cred, e greşeală de execuție. O greşeală de înmulțire este o greşeală de execuție, dar în raționamentul matematic se întâmplă greşeli de concepție. Caracterul social al adevărului reiese în mod clar din teoria lui Thomas Kuhn. Celălalt aspect al stabilirii adevărului este desigur confruntarea cu realitatea. Fireşte, orice gândire, intenționlă fiind, se referă la ceva, şi îndeosebi la realitate, dar verificarea prin gândirea (logică a omului), egal împărțită tuturor, este altceva decât verificarea în confruntare cu lumea fizică, obiect al fizicii, biologiei etc. Şi aici continuă să apară caracterul social al adevărului, nu în ceea ce este realitatea, desigur, ci în felul cum confrunt teoria cu realitatea. Realitatea n-o fi echivocă, dar confruntarea sigur poate fi. De aceea au dăinuit atâtea erori ştiințifice, de aceea s-au perfecționat necontenit instrumentele de confruntare cu realitatea (de verificare), de aceea caracterul de falsibilitate al oricărei teorii care priveşte o realitate fizică. Aşadar, reluând cele scrise, problema se pune între două „adevăruri" care se exclud, se confruntă. Dar are omul adevăruri? În sensul genialei premise socratice, răspunsul este da: omul are adevăruri despre o seamă de lucruri, are adevăruri în măsura în care fiecare om, având păreri, e încredințat că, în cutare sau cutare privință, el are dreptate. Omul trăieşte într-o lume de adevăruri ale sale, şi nu într-o lume a ignoranței desăvârşite. Dar pe o treaptă superioară se întâmplă altceva: afli că ceea ce credeai tu că este adevărat nu este, şi atunci singurul adevăr pe care te poți sprijini este să ştii că nu ştii. Conştiința acestei ignoranțe superioare îi oferă lui Socrate o ştiință, o ştiință negativă, desigur, dar una care îl face pe Socrate să scape din iluzia părerii, de confundarea acesteia cu adevărul. De aceea oracolul are dreptate să spună că Socrate este cel mai înțelept dintre atenieni. Numai că Socrate nu afirmă nicăieri că ar deține adevărul, nici nu dă „soluții" (cel puțin în dialogurile socratice), nici nu face să câştige adevărul său, deoarece, potrivit lui *(Apologia),* înțelepciunea, în sensul ştiinței absolute, este un atribut exclusiv divin. Socrate se mulțumeşte să-şi „îndrepte" interlocutorul, pe de o parte în înțelesul propriu de a-i învedera greşeala, pe de altă parte în înțelesul de a-l

pune pe drumul drept al bunei gândiri. Unde stă omul cu aşa-zisele sale adevăruri? Desigur, nu într-o lume negândită, de vreme ce îşi argumentează poziţia, ci într-o gândire oarecum atârnată în gol, într-o gândire fără temei. Acesta este înţelesul lui „a crede că ştii ceea ce nu ştii". Gândirea lui nu poate da socoteală (expresie pe care Platon o pune adesea în gura lui Socrate) despre ceea ce el susţine. Şi anume nu poate da socoteală atunci când este *întrebat.* Augustin a spus-o limpede: *Quid est tempus? Si neno me quaerat, scio. Si quarenti explicare velin, nescio. (Confesiuni,* XI, 14). De aceea întrebarea este pivotul demersului socratic. Socrate nu dialoghează în sensul că stă pur şi simplu de vorbă, el nici nu-şi afirmă, dialogând, adevăruri, ci întreabă, iar întrebarea la el are numai înţelesul de *încercare.* Esenţialul nu stă în faptul că interlocutorul este adus să se contrazică; contradicţia este doar rezultatul întrebărilor puse. Întrebările însele sunt un şoc care are efect paralizant, asemenea „acţiunii" peştelui-torpilă *(Menon).* De ce? Fiindcă de obicei omul gândeşte discursiv, adică în forma opusă dialogului. Gândirea obişnuită se desfăşoară prin ea însăşi, merge înainte, neîntreruptă, fără a avea de dat seamă cuiva în privinţa mersului ei. Or, întrebările şi răspunsurile nu numai că sfărâmă discursul, dar deopotrivă mută scena gândirii de la singurătatea

„Ce este timpul? Dacă nimeni nu încearcă să afle asta de la mine, ştiu; dacă însă eu aş vrea să explic noţiunea cuiva care mă întreabă, nu ştiu." (trad. Gh. I. Şerban, Humanitas, 1998, p. 405)

sinelui izolat la inter-individual, tinzând către acel *lo*gos comun. Întrebarea întrerupe avântul discursului, îl opreşte deodată în loc, îl paralizează, îl obligă să dea seama de mersul lui. Socrate spune la tot pasul că nu e dispus să asculte lungi discursuri *(Protagoras),* tocmai pentru că discursul se complace la nesfârşit în propria lui desfăşurare. Mergând de la sine, complăcându-se în sine însuşi, îngrămădind argumente, raţionamente, concluzii (poate toate false), într-o *neîntreruptă* înşiruire, şi astfel întărindu-se pe sine până la convingere, discursul seamănă într-un fel cu o boală. Socrate opune acestei desfăşurări „gândirea bună", care, spre deosebire de discurs, înaintează prin întrebări şi răspunsuri, acestea caracterizând dialectica, gândirea superioară *(Republica* VI, fine, *Menon* etc.).

Încercarea lui Socrate de a impune dialogul ca mijloc de a accede la gândirea superioară s-a soldat cu un eşec. Dreapta gândire prin întrebări şi

răspunsuri a trăit de altfel cea mai scurtă perioadă din istoria gândirii occidentale. Dialogul începe cu sofiştii, culminează cu Socrate, singurul care l-a gândit filozofic, şi se pierde deja o dată cu maturitatea lui Platon, devenind formal, iar la Aristotel (dacă acesta a scris dialoguri) el devine doar o metodă de expunere, arar reluat apoi, bunăoară de Galilei, Leibniz etc., unde dialogul e redus la confruntarea de teorii, adică la un dialog mort. Tot restul în istoria gândirii occidentale este domnie a discursului, *Stubedenken,* gândire pe cont propriu între patru pereți. (Dar se cuvine să ținem totodată seama că la Socrate dialogul viu a fost precedat de un lung dialog interior, Socrate înfățișându-se în agora abia după ce deja ştia că nu ştie.) Îndreptarea greşelii este adesea precedată de îndoială, care poate porni din multe motive, dar oricum ea minează discursul (îndoiala concretă, nu însă scepticismul), îi suspendă, să zicem, autocertitudinea. Discursul este îndeobşte ne-îndoielnic Totodată, discursul dezvăluie mai mult pe cel ce-l rosteşte şi mai puțin ceea ce ține discursul. El devine un fel de desfăşurare a personalității *(le style c'est l'homme)*. Fireşte, dialogul ca suită de întrebări şi răspunsuri nu este singurul soi de non-discurs. Mai e dialogul interior, îndoiala şi reîntoarcerea, toate acestea trei fiind prezente din plin la Descartes. Pentru Descartes, gândirea se subiectivizează tocmai prin îndoială, care devine metodică şi restrânge certitudinea până la punctul inițial al subiectului, pe temeiul căruia doar dialogul interior devine chezăşia bunei gândiri. Întreruperea discursului e prezentă în *Regulae* VIII, iar reîntoarcerea e tratată în regulile VII şi IX. Asta nu înseamnă că Descartes nu este un aprig susținător al discursului. Elementul absolut nou care survine în cazul lui este că discursul este un discurs *supravegheat* şi, astfel, perfect, *ordonat.* De aceea titlul

”Îndoiala nu înlocuieşte un aşa-zis adevăr, ci doar îl suspendă, de aceea riscul ei este tendința spre scepticism. Îndoiala este conştiința că ceva s-ar putea să fie greşit. Ea poate merge de la o adiere de bănuială până la convingerea că lucrurile nu stau aşa cum se crezuse până atunci.

*Discours de la méthode* este esențial. Dar imboldul constant al gândirii carteziene, totodată punct de plecare şi temei continuu, este îndoiala. Iar îndoiala, să nu uităm, presupune greşeala, pleacă de la realitatea ei, şi anume de la o greşeală social-istorică ce presupune că cei de *dinaintea lui* sunt cei care au greşit.

Gândesc scriind şi scriu gândind, aşa că abia spre sfârşit poate mă lămuresc, adică pun rânduială şi aşez tema la locul ei pentru mine.

Tinutul întins al urâtului-scârbosului (U-S) are, într-un fel, trăsătura de „necuvenit" şi, de aceea, el este ocolit, ascuns şi înțeles sub semnul negativului (prin prisma contrarului său: frumos, înălțător etc.), ba chiar al respingerii, al repulsiei. Numai că tot ce cuprinde ținutul acesta întins *există cu adevărat,* chiar dacă noi facem tot ce putem pentru a ignora existența lui, chiar dacă noi *nu vrem să ştim.* Acesta este şi motivul pentru care încerc să ridic vălul opreliştii care stăruie asupra urâtului-scârbosului.

Negativul U-S nu înseamnă însă numai negarea lui, ci şi aşezarea noastră într-un pozitiv din care, instalându-ne, judecăm urâtul şi scârbosul ca şi cum am trăi doar în frumos şi atractiv, iar U-S n-ar fi decât o excepție. Or, lucrurile nu stau deloc aşa, fiindcă de fapt noi ne lovim la tot pasul de U-S, ba chiar îl creăm zi de zi, uzăm, murdărim şi ne murdărim, mergem la closet, avem muci, mătreață, facem gunoi, poluăm, ne schimonosim, facem lucruri repugnante etc., etc. Avem desigur şi lucrurile neutre, nici urâte şi nici frumoase, dar U-S se situează şi sub acestea, ca stratul cel mai de jos, unul pe care îl ocolim şi nu ştim cum să-l ascundem – ca *stratul „câh".* Prin ele însele, cele „câh" nu se deosebesc, ca *Seiendes,* ca „cele ce sunt", de toate celelalte câte sunt. Să spunem oare atunci că cele care alcătuiesc stratul „câh" devin respingătoare doar prin valorificarea lor negativă de către noi? De fapt nu se întâmplă totdeauna aşa, iar ținutul U-S este atât de întins încât nu poate fi prins în scheme. Tinutul acesta pare uneori că se situează la nivelul senzației şi că e vorba de o reacție oarecum organică, ca în cazul mirosurilor urâte, la care reacționăm prin repulsie, greață, iar la unii dintre noi, mai sensibili, apar chiar amețeli. Explicațiile fiziologice nu răspund totdeauna potrivit, fiindcă de ce, de pildă, pârțurile mele trezesc scârba celorlalți, dar nu şi pe a mea, cum a spus-o deja un latin? La o treaptă mai sus, disonanțele, cântatul fals nu implică, organic, o reacție fiziologică, totuşi ele sunt resimțite, de către cei sensibili, ca urâte şi ca insuportabile. Ce să mai spunem de urâtul propriu-zis, de kitsch-ul natural sau de cel „creat"? Ce să mai spunem de scârbos? De ce resimțim, de pildă, dezgust față de muci, de flegmă? De ce chiar ceea ce scriu despre ele acum ar fi desigur resimțit, de către orice om „normal", ca o bălăcire în noroi sau ca un fel de perversitate? De ce murdăria de orice fel ne repugnă? De ce

spălăm, de ce curățim la nesfârşit? De ce, pentru excrementare, ne ascundem în closete, de ce ne ascundem în batiste mucii şi flegma, şi ne dezgustă un fir de păr în supă?

Dar ce să spunem despre deşeurile de tot felul pe care „le aruncăm" şi care, aruncate cum sunt, devin nu numai de nefolosit, dar şi „gunoi"? Şi acestea fac desigur parte din stratul „câh", dar spre deosebire de mirosurile urâte care, la nivelul sensibilului, urâte au fost, sunt şi vor fi, gunoiul indică stratul lucrurilor *degradate,* adică al lucrurilor care, înainte de a fi fost aruncate la gunoi, au fost bune şi folositoare şi au devenit rele şi nefolositoare tocmai prin folosire. Prin tot ce face cu lucrurile, omul le uzează, le toceşte, le strică, pe scurt le degradează până la inutilitate.

Atât pentru gunoi, cât şi pentru lucrurile naturale repugnante există desigur explicații facile. E firesc ca unele lucruri să se degradeze, să nu mai fie ceea ce au fost, să cadă în inutilizabil şi astfel să devină „gunoaie". Iarăşi, este firesc să existe lucruri contrare unor valori general acceptate şi care, ca atare, să stârnească refuz, de pildă urâtul fiindcă nu e „frumos", murdarul fiindcă nu e „curat", dezordinea fiindcă nu e „ordine". Dar de ce ajung acestea să trezească scârbă, repulsie? De-a lungul veacurilor, criteriul frumosului s-a tot schimbat şi chiar frumosul nu mai e astăzi neapărat o valoare (în artă, bunăoară), curatul nu are pentru toți aceeaşi valoare etc. şi totuşi, de-a lungul veacurilor, întâlnim o unanimitate cvasi-totală pentru repulsia față de „câh".

De fapt întrebarea este ce anume le conferă – atât gunoiului, cât şi celor care stârnesc unanimitatea repulsiei fără să reprezinte o degradare (muci, flegme etc.) – un statut ontologic distinct? De ce frumosul (variabil), curatul şi ordonatul sunt resimțite ca pozitiv, iar urâtul, murdarul, respingătorul, degradatul ca negativ? Ce le dă tutoror celor „câh" un statut ontologic degradat? Ceea ce de fapt am dorit până acum a fost să scot în evidență un substrat ontologic nou, puțin cercetat. Am avea atunci nu două straturi, cum suntem îndeobşte înclinați să credem, ci trei: pe lângă idealul estetic (Ideea de frumos, bine, ordine etc.), apoi pe lângă cele frumoase din lumea noastră (şi cele utile, ordonate), care corespund Ideilor şi care participă la ele, am avea, în al treilea rând, stratul de jos, al urâtului, scârbosului, gunoiului şi dezordinii. Folosesc înadins schema platoniciană, fiindcă numai în dialogul *Parmenide* (130) se vorbeşte despre acest strat cu substatut ontologic (fire de păr, gunoi). Deşi componentele acestui strat le întâlnim la tot pasul, deşi

le creăm zi de zi, asupra lor se aşterne un văl de tăcere, un consens al ascunderii. În lumea noastră în care toate sunt spuse, lucrurile acestea nu se rostesc decât poate în vorbirea de ocară şi în înjurătură. Ce straniu este statutul lor! Ele nu se bucură nici de resursele inconştientului, nu sunt nici erotice, nici abisale, nici diabolice – pe scurt, sunt total lipsite de ispita analiticului. Singurul lor mod de a se manifesta – dar tot ascunzându-se! – este sentimentul de *ruşine* pe care îl trezesc. Numai că ruşinea (sau pudoarea) nu este specifică murdar-scârbosului, ci are o arie mai întinsă, cuprinzând de pildă şi eroticul. Cum se deosebeşte atunci ruşinea/pudoarea erotică de cea a murdar/scârbosului? Destul de simplu, de vreme ce pudoarea erotică implică o tăinuire care este doar ezoterică şi care, la momentul potrivit, devine des-tăinuire. Taina aceasta este întreținută în vederea unei oferiri finale, ea este, aşa zicând, pe drum către destăinuire. Pudoarea care cere acoperirea trupului cu veşminte este suprimată în dragoste, şi la capătul ei triumfă, ca propria ei împlinire, goliciunea. Orice acoperire născută din pudoare erotică se face sub semnul descoperirii finale. În schimb, la murdar-scârbos, ruşinea este închisă în ea, nu trimite la nimic altceva, nu semnifică nimic. Aici ruşinea apare ca ruşine pură, de aceea cuvintele care indică murdar-scârbosul rămân cele mai dure cuvinte din limbajul figurat al ocării. Să mai observăm că ruşinea este sentimentul care însoţeşte doar unele U-S. Altele stârnesc atât ruşinea, cât şi scârba, iar altele doar scârba.

Prima întrebare care îmi vine în minte când vorbesc de „progres” este: progresul a ce anume? Al cunoştinţelor? Al ştiinţei? Al raţiunii? Al omeniei? Mă voi opri asupra progresului cunoştinţelor ştiinţifice în sens modern, acesta fiind lucrul avut îndeobşte în vedere atunci când se vorbeşte de „progres”. Ce presupune imaginea pe care ne-o facem despre progresul cunoştinţelor ştiinţifice şi, astfel, orice discurs despre un atare progres? Patru premise, cred, funcţionează de fiecare dată în astfel de cazuri: 1) O dezvoltare liniară, adică o linie de dezvoltare, şi anume o linie dreaptă care se suprapune cu cea a timpului. (Pentru că, dacă este, timpul însuşi e progresist, iar când pe el se suprapune linia dreaptă a dezvoltării, e vorba de o filozofie a istoriei.) 2) O unitate de măsurare punctiformă şi „embouteillată”, care în ea însăşi ascunde discontinuitatea: ceas–zi-lună–an–secol sau orice altă „perioadă” liber delimitată. 3) Un sens al liniei de progres, identic cu *hysteron-ul* („ulteriorul”) şi *proteron-ul* („anteriorul”) cronologic. 4) O axiomă de valoare, conform căreia orice *hysteron,* tot ce

urmează, este superior ca valoare tuturor *proteron-urilor* sale, tuturor celor care l-au precedat. E uşor să ne dăm seama că imaginea progresului astfel prezentată lasă nelămurite următoarele trei probleme: a) Progresul este oare al umanităţii în genere ori se limitează la progresul acelei activităţi a ei care duce la bunăstarea umanităţii? b) Există un ţel al progresului sau un sfârşit (în timp) al lui? Dacă e vorba de ştiinţa modernă, ţelul ar părea să fie o cunoaştere a legii (sau a legilor) fundamentale, care să ne permită o cunoaştere totală a lumii, a omului inclusiv. Dar la ce şi cui foloseşte cunoaşterea totală? Iar cunoaşterea totală cuprinde şi cunoaşterea totală? Dar istoria ei? c) „Pro-gres" înseamnă mers-înainte. Dar şi orbul merge înainte. Apoi: cine stabileşte încotro este „înainte" şi care este „înainte"? Dar poate mai corect ar fi să spunem „se dezvoltă", în loc de „progresează". Atunci însă îmi reamintesc că şi abcesul se dezvoltă, că deci nu dezvoltarea în sine este o valoare, ci ce se dezvoltă, progresul fiind atunci doar un epifenomen. Am presupus însă că, indiferent de ce şi cum, ceea ce se dezvoltă sunt cunoştinţele riguros ştiinţifice. Iar paralel – şi reciproc condiţionate – se dezvoltă atât domeniile de cunoaştere, cât şi mijloacele de investigaţie. Iată însă şi o altă întrebare care, sub aparenţa că ar fi stupidă, se apropie de fapt de miez: In ce legătură stă dezvoltarea ştiinţifică cu istoria dezvoltării ştiinţifice? Căci dacă progresul ştiinţific nu e strict deductiv, atunci progresul e istoric, ceea ce înseamnă că el implică contingentul. Dar atunci înseamnă şi că el este imperfect cognoscibil. Pe de altă parte, afirmăm că procesul ca atare este ineluctabil, deci necesar. Iar a spune că e necesar „doar în linii mari" (adică în ansamblu şi ca direcţie, dar nu în detaliul datelor istorice) nu este un mod de a rezolva problema, ci unul de a o ocoli, cel puţin atâta vreme cât avem o singură realitate. Şi totuşi progresul are loc şi ştim foarte bine că lucrurile aşa stau. Iar dacă el are loc şi nu e istoric contingent, înseamnă că e local. Pentru că, de pildă, o boală progresează, dar necesitatea înrăutăţirii ei (o vreme măcar) este strict locală. Şi în felul acesta am ajuns la miezul problemei: progresul ştiinţific este un fenomen local înlăuntrul lumii, numai că el tinde să devină universal. Această tendinţă a progresului ştiinţific de a deveni fenomen universal se explică prin faptul că însuşi ţelul lui de cunoaştere totală implică universalitatea, adică schimbarea la scară planetară a raportului om-lume înţeleasă ca dez-excentricitate a omului. Ştiinţa progresează „în ansamblu" (şi nu doar într-o direcţie sau alta a ei) deoarece cauza ei finală e însuşi ansamblul pe care îl are în vedere ştiinţa totală. Ba chiar subdiviziunea

ştiinţei în nenumărate specialităţi este posibilă tocmai pentru că specialităţile se determină, prin definiţie, în raport cu un întreg. Numai că Istoria revine tot timpul la atac sub un aspect concret. Până una alta, acum ne aflăm într-o *etapă* a dezvoltării ştiinţei. Ea este – potrivit premisei 4– superioară celei precedente, precum şi tuturor etapelor precedente. Ceea ce înseamnă că în privinţa cuprinsului domeniului investigat, a mijloacelor de investigaţie şi a rigurozităţii demonstraţiilor şi verificărilor, etapa actuală a ştiinţei stă mai presus decât toate cele care au precedat-o. Numai că, în combinaţie cu premisa 1, premisa 4 implică şi un viitor în care etapa actuală va deveni, la rându-i, inferioară celei care va veni după ea. Desigur, ea nu va fi contrazisă de cea ulterioară, ci doar lărgită sau – precum în cazul mecanicii clasice şi al geometriei euclidiene – va deveni „un caz particular" sau o „teorie ştiinţifică închisă". (Geometria noneuclidiană a lăsat în picioare geometria euclidiană, dar aceasta din urmă a încetat să fie ceea ce fusese, adică Geometria însăşi.) Dar chiar dacă istoricitatea progresului ştiinţific nu istoricizează cunoştinţele ştiinţifice ale fiecărei etape a ştiinţei nu înseamnă că ea nu le relativizează. Nici revizuirea bazelor matematice nu schimbă matematica, dar cine, astăzi, mai învaţă matematica aşa cum se învăţa acum 100 de ani? Şi cine, la sfârşitul secolului al XX-lea, ar mai avea pretenţia că ştie „un caz aparte" din fizică învăţând doar mecanica clasică? Aşadar, printr-o simplă extrapolare corectă, etapa actuală (asemenea tuturor celor precedente) este suspendată între două valorificări simultane: superioară celei (şi celor) precedente şi inferioară celei (şi celor) ulterioare. Dar ce ciudat: dacă prima valorificare (superioritatea) e întotdeauna accentuată, cea de a doua, inferioritatea, e cvasi-ignorată sau, în cel mai bun caz, „planificată". Această colorare aproape afectivă a liniei progresului îşi are obârşia în *centrarea pe etapa actuală.* Etapa actuală nu e privită neutral, ca *una* dintre etape pe drumul progresului, ci implică o *actualitate,* chiar dacă aceasta este în mers continuu. Actualitate au revistele, conferinţele ultime, adică *ultimele* comunicări. Istoricitatea progresului ştiinţific se manifestă în forma ei acută ca *actualism.* Iar tempoul crescând al progresului transformă actualismul în *luptă pentru actualizare,* în luptă pentru „up-to-date". Ştiinţa însăşi, ca un ansamblu doctrinar, e în mişcare şi răspunsurile ei la probleme implică stricta actualitate. Totul se petrece aici „sub rezerva actualităţii", până într-acolo încât timpul progresului ştiinţific ca actualitate tinde către fulguranţa lui „acum", către non-existentul clipei. Iată un exemplu: Pe vremuri se scrisese

*o* carte de fizică (Aristotel) şi ea a fost actuală secole de-a rândul, chiar dacă subîmpărţirile ei se dezvoltau ca şi azi, printr-un proces continuu de diviziune. Apoi s-au scris cărţi de fizică. Apoi au apărut, pentru a ţine pasul cu actualitatea fizicii, revistele de fizică. În stadiul actual ele sunt deja revolute, simplu consemnatoare, postume conferinţelor, congreselor, colocviilor, „actualitate" având acum doar comunicările. Altfel spus, timpul de la descoperirea unui fenomen sau a unei legi şi până la imprimarea şi difuzarea revistei a devenit deja periculos de lung, pericolul fiind tocmai inactualitatea. Explicaţia pentru acest fenomen pare să fie antrenarea, astăzi, a unei mase mult mai largi de cercetători, precum şi dezvoltarea mult mai rapidă a mijloacelor de investigaţie. Acestea explică, ce e drept, o parte din factorii ce duc la un progres cu paşi mai rapizi, dar nu explică stringenţa actualităţii. Dacă examinăm lucrurile la un alt nivel de adâncime, atunci obţinem următoarea imagine. Ştiinţa modernă a pornit ca un fenomen local, datorită ex-centricităţii omului laic. (Asta presupune, desigur, să avem idee de ce a însemnat în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea des-centralizarea poziţiei omului după un mileniu şi jumătate de centralizare creştină) Pierderea centricităţii omului din creştinism ca urmare directă a progresului ştiinţific (a revoluţiei copernicane şi a multor alte date) a reprezentat o schimbare metafizică ce a lăsat în primă instanţă un gol. Golul acesta a fost umplut de către Descartes cu o nouă metafizică ce porneşte tocmai de la excentricitate. Istoric vorbind, cunoaşterea ştiinţifică (inclusiv Descartes) purcede ca un fenomen uman, închis (prin chiar scopul ei: bunăstarea omului) în umanitate. Ştiinţa nu e un scop, ci un mijloc. Secolul al XIX-lea încă subordonează cunoaşterea umanităţii (bălăcitul „Savoir c'est pouvoir" comteian). Ştiinţa urma să pună la dispoziţia omului mijloace care să-i îmbunătăţească traiul, ducând în final la fericire, iar aceste mijloace presupuneau cunoaşterea şi *stăpânirea* naturii. Omul excentricizat propriu lumii copernicane nu mai e coroana Creaţiei, ci e la rând cu celelalte *enta creata* care nu dialoghează cu Dumnezeu, ba chiar, prin proporţiile lui, prin durata vieţii lui şi prin natura sublunară a „mişcării" lui, el le este inferior acestora. Omul excentricizat a devenit mic de tot. Numai că el a ajuns aşa prin cunoaştere, adică tot prin el, iar excentricizarea omului prin raţiune stă la baza „raţiunii" moderne şi a primatului ei. Fiindcă raţiunea (ca matematică) a dus la catastrofa excentricizării omului, ea era singura scăpare: *rămânea* tocmai raţiunea, cu certitudinea ei. Punctul forte al omului devenea tocmai acela prin care fusese subminată poziţia centrală a

omului în univers. Paradoxul uman istoric de atunci trebuie înțeles punându-ne, pe cât ne este cu putință, în situația de atunci. Nici Copernic (în 1534), nici Kepler (în 1609), nici Galilei nu au conştiinţa că luptă împotriva divinității, ci doar împotriva centricității universale a Pământului şi a omului. Pentru ce luptă ei? Pentru primatul „rațiunii" umane exprimate în legi matematice. Omului ca *ens creatum* în dialog cu Dumnezeu îi este opus nu omul ex-centric mic de tot (deşi asta este el acum), ci „raţiunea" (sub formă matematică). Raţiunea nu este o facultate a omului, ci ceva conceput ca „mai adânc" *(sub-stans)* şi exprimat apoi ca atare de Descartes prin tradiționalul prestigiu al „substanței". Raţiunea ca substanță *(res cogitans)* față de cealaltă substanță, *res extensa* – ambele manifestări divine – alcătuiesc lumea. Ei, acum parcă e altceva, nu? Raţiunea ridicată la rangul de substanță, față în față cu *res extensa* care e în fond „restul lumii" restabileşte, dacă nu o re-centralizare a omului, cel puțin o egalitate substanțială a „raţiunii" lui cu lumea în care e des-centrat. Numai că această egalitate între substanțe nu e neutră din punctul de vedere al teoretizării ei, al întemeierii, al demonstrației ei. Acesta e cel mai de seamă lucru în înțelegerea lumii moderne: că *res cogitans* şi *res extensa* sunt egale *de facto (qua substantiae),* dar nu şi *de jure.* Şi cum asta? Deja la Descartes, ego *cogito, ergo sun* implică o metafizică bazată pe ecuația om = „bon sens" = *prima existență certă* (primul ontic *de jure).* Fiecare cuvânt e determinant pentru evoluția gândirii moderne: – „prima" – determină ştiința ca progres („prima" ca *prior* şi primat); – „existență" – determină contrapoziția subiect–obiect; – „certă" – determină certitudinea rațională ca criteriu al adevărului. Tustrele sunt însă înmănuncheate.

În viața obişnuită privim depreciativ pe cei ce „joacă un rol”, „fac pe” etc. gândind că ori sunt cu două fețe, ori nişte hibrizi, timizi, complexați etc., într-un cuvânt că vor să pară ceea ce nu sunt. Cu cât îşi joacă mai bine rolul şi ne înşală mai tare, cu atât mai aspru îi judecăm. La actor e taman de-a-ndoaselea: cu cât îşi joacă mai bine rolul, cu cât „ne duce” mai bine, cu atât îl prețuim mai mult. (Sunt şi întrepătrunderi: ghiduşii, poznaşii, care şi ei ne înşală, dar în glumă.) Cum se explică darea peste cap dintre înşelători în viața zilnică şi actori pe scenă? Sunt îndeobşte doi stâlpi de explicație: 1) Piesa de teatru ține, ca orice creație literară, de imaginație, nu de real; 2) Teatrul (scena) e o convenție, un joc, deci un spațiu real care e imaginar, ca-n orice joc (se „joacă” o piesă, un rol; la fel se spune şi la francezi, nemți, englezi, ba la englezi chiar teatrul este *a playhouse,* iar dramaturgul *a playwriter).* Ele se îmbină, fiindcă orice joc este imaginat şi multe imaginate sunt un soi de joacă.

Obiecțiile curente sunt că şi jocul este o realitate (astăzi fotbalul sau tenisul sunt „jocuri” ce aduc unora milioane) şi că jocul, ca şi imaginarul nu sunt total desprinse de realitate, ci *pleacă* tot de la ea, dar nu o mai iau ca atare.

Astfel jocul e totodată realitate complicată şi simplificată. E complicată fiindcă se *adaugă* realității, e ceva real care e altceva decât ce e real, deci complică ce este şi e simplificată fiindcă se joacă după reguli făcute, care, oricât de multe ar fi, tot sunt mult simplificate față de legile naturii, şi le ştiu, iar o dată ştiute nu mai am bătaie de cap să le verific, ci doar să le respect. Scena e un teren de joc.

În ce priveşte imaginarul, deosebirea mare a teatrului față de alte creații literare este că, fiind un joc, se *întâmplă.* O poezie nu se întâmplă, nici romanul, oricât de picaresc, nu se întâmplă, ci *în* el se descriu întâmplări. Una e că în piese se întâmplă întâmplările imaginate de autor (intriga, acțiunea) şi alta e că însăşi jucarea piesei se întâmplă, adică se desfăşoară în timp.

Toate creațiile literare (ca orice comunicare) implică o interpretare, dar e o mare deosebire între a interpreta o poezie şi a interpreta o piesă, un personaj. În ambele sunt cu putință mai multe interpretări şi ambele „dau viață” unui text dat. Dar în interpretarea unei poezii sau a unui dialog platonic expresia „dau viață” este luată în sens figurat, pe când actorul dă la

propriu viață personajului interpretat. (Şi apoi cum ar fi s-avem şi regizori în interpretarea unei poezii?!) Personajele trăiesc în carne şi oase pe scenă, prin actori.

Dar cum se poate da viață unui personaj imaginar? Tocmai fiindcă este totodată şi imaginar, şi real.

Imaginarul nu constă înainte de toate în inexistența în realitate a personajelor, în „absurditatea" lor, ci pur şi simplu în faptul primar al imaginatului şi în faptul că sunt prezentate ca atare, că sunt născocite de o minte, de o imaginație şi nu sunt ceva al naturii. Asemănarea sau neasemănarea lor cu realitatea se înscriu după aceea, şi pe acest temei, de aceea şi sunt piese bune şi proaste, sunt şi feerii, în care personajele nici nu pot fi „naturale", ci-s supranaturale. Naturale ori supranaturale, reuşite ori simplificate, inconsecvente, verosimile ori neverosimile, oricum ar fi, sunt imaginate. Caracterul lor de imaginate face cu putință „jocul", dar jocul pe scenă adaugă *întâmplarea,* desfăşurarea în timpul scenic.

Ce deosebeşte timpul scenic de timpul în care se desfăşoară acțiunea unui roman? Nimic, când se *citeşte* o piesă de teatru, dar când se joacă, timpul acțiunii capătă un plus de realitate temporală prin faptul că acțiunea se *întâmplă* pe scenă, e un fel de timp real pentru actori şi spectatori şi totodată capătă un plus de irealitate (de imaginar), fiindcă şi timpul realmente petrecut când se joacă este unul în care am fost transportați în alt timp, cel al acțiunii piesei. E destul să vezi spectatori ieşiți ca absenți din sală la sfârşitul unui spectacol (bun) şi surprinşi cumva de timpul şi lumea reale. Desigur, şi romanele (bune) te transportă în altă lume şi timpul lor e timp imaginar, dar deosebirea mare este că în roman, în povestire, autorul nu e ținut de timpul real, poate descrie pe pagini întregi un gest, o atitudine, o privelişte, un interior, poate face comparații, metafore, digresiuni, toate neînscrise în „timpul" acțiunii, pe când jucarea unei piese se înscrie în timpul real (imaginat), adică trebuie să respecți durata, ritmul timpului real: o replică trebuie să dureze cât durează în timpul real o replică (în funcție de tipul personajului), la fel gesturile, ieşirile, intrările. Nimic nu se povesteşte, totul *se redă,* ca şi cum autorul n-ar exista. Caracterul aidoma al timpului scenic cu cel real deosebeşte fundamental piesa jucată. De aceea în jucarea unei piese nu se „explică" nimic („explicațiile" în teatru sunt înlocuite prin regie), ci se sugerează, se redă, de aceea interpretarea unei piese e atât de deosebită de cea a unui roman, de pildă, fiindcă, într-un fel, cea scenică e

definitivă, cea critic literară e ipotetică – ea purcede de la întrebarea „ce a vrut şi a spus autorul?” –, cea teatrală de la întrebarea „cum poate fi *realizat* ce spune autorul?” Temeiul teatrului ar fi deci un timp în timp. Stând în sala de spectacol, spectatorii trăiesc timpul piesei. Sau, mai precis, au impresia că trăiesc timpul piesei. Spun „impresia” deoarece deşi ei „trăiesc” acest timp, el se deosebeşte fundamental de timpul real prin faptul că *re-dă* acţiunea piesei. Piesa este o *re-prezentaţie.* „Reprezentarea” este un cuvânt ambiguu, însemnând totodată imaginea a ceva real şi imaginarul, adică şi a-ţi reprezenta de pildă ceea ce vezi sau ai văzut, şi a crea iluzia a ceva. În germană se numeşte *Vorstellung* şi are aceeaşi ambiguitate de: 1. reprezentare psihologică (la Kant un concept fundamental); 2. reprezentaţie teatrală. Ambiguitatea este însă mult mai veche, atât de veche încât pare esenţială. O regăsim la Platon, de pildă. În greaca veche, *phantazo* şi *phantazonai* înseamnă atât „a apărea ca...”, cât şi „a da iluzia că...” Cuvântul derivă de la verbul *phaino (phainein,* mediu *phainestai),* însemnând a străluci, a fi în lumină, de unde „a apărea”. Dar ceea ce apare îmi apare, deci „pare” în felul în care apare. Pus în lumină, îl văd mai mult sau mai puţin cum este, după cum lumina e mai tare ori mai slabă, după cum ceea ce văd e mai aproape ori mai departe etc. Pe de o parte ce apare se arată în ceea ce este, se dezvăluie, devine evident *(evidens),* pe de altă parte ceea ce-mi apare poate numai să-mi „pară” că e ceva, poate da loc la confuzii, fie din parte-mi, fiindcă mă-nşel, fie din partea a ceea ce apare, fiindcă e „doar o imagine”, cum se-ntâmplă cu oglinda, cu imaginea reflectată în apă etc. (exemplele sunt din Platon, *Philebos* 38 d–e şi *Republica* X), fie fiindcă sunt înşelat, cum e arătat în *Sofistul* lui Platon. Astfel, găsim la Platon, pentru familia lui *phainein,* atât 1) înţelesul de „apare în lumină”, „se arată cum este” (vezi *Republica,* mitul peşterii, cartea VII), cât şi 2) cel de „pare să fie” (de exemplu *hos emoi phainetai,* „după cum îmi pare” – *Protagoras* 324 d) sau 3) „aşa pare să fie”, *phainetai* (de exemplu *Republica* 333 d şi *passin)* şi 4) cel de „doar o părere”, o *„imagine”.* Toate aceste sensuri ţin de vedere, una dintre axele gândirii platoniciene *(idea, eidos* etc.).

Imaginea este deci atât o realitate (oglinda), cât şi ceva ce-mi reprezint (vezi de pildă *Theaitetos* 152 c şi 161 e pentru *phantasia).* (E uşor de văzut că de aici purcede scepticismul referitor la simţuri.) Ambiguitatea este atât în realitate, cât şi în noi înşine. Nu numai noi ne imaginăm anumite lucruri, ci şi anumite „realităţi” sunt „doar imagini”, care „arată” ca şi cum ar fi

altceva, deci sunt non-realități dacă le raportăm la identitatea a ceea ce arată, dar sunt realități ca imagini. În noi, realitatea non-reală, în identificarea ei, a devenit (îndeosebi de la stoici încoace) *phantasia,* imaginația, ca o facultate care poate crea *voit* o realitate non-reală. Întreg ansamblul acesta de înțelesuri a fost analizat de Platon întâi în *Republica X* şi apoi, fundamental, în *Sofistul,* dialog ce nu poate fi înțeles fără a avea în minte simultan împletirea problemelor amintite mai sus: 1) În lumea reală avem imagini (reflectări în oglinzi, în apă etc.), care sunt ciudate, fiindcă sunt şi nu sunt totodată, adică participă şi la on", şi la *me on*", aşa-numitele *phantasmata* şi care sunt totodată şi o sursă de erori, prin chiar natura lor. 2) Imaginea este şi în noi, ca fel în care ne apare şi ne pare tot ce vedem şi, în general, tot ce primim prin simțuri. 3) Imaginea ca *om* şi *me on* este totodată: – izvor de erori, fiindcă uneori nu ştiu dacă e „doar o imagine" sau dacă este o realitate, iar momentul identificării ca atare (e un câine animalul acela sau un lup?) este inerent oricărei păreri despre ceva (vezi *Philebos* 38 c şi urm.) şi momentul intervenției rațiunii;

ființă (gr.), n. ed. " neființă (gr.), n. ed.

– izvor de înşelare, adică putința de a fi înşelat de către cei ce folosesc voit imagini (chiar raționamente) care arată ca şi cum ar fi reale (respectiv logice), ele inducându-ne de fapt în eroare;

– izvor al „imaginației", adică al fanteziei, al voitei realități non-reale şi, de aici,

– izvor al imitației aparenței (adică, cum ar veni, imaginea imaginii, Platon, *Republica* 598b şi 605 c4), şi nu al realității (vezi *Republica* X, 598 b şi *Sofistul* 234b) unde se situează pentru Platon toate operele imaginației.

Când îmi pun această întrebare, în primă instanță gândul mă poartă la lucrurile din afară, din spațiu: deosebesc cerul de pământ, strada de casă, covorul de dulap etc. Am zice că percepem „lucruri" diferite. De fapt percepem culori diferite, volume diferite, sunete diferite, gusturi diferite etc. Fiecare simț ne procură propriile lui senzații, care sunt diferite de celelalte. Percep apoi diferit aproapele de departe, ceea ce vine înainte de ceea ce vine după. Ce-i drept, nu am un „simț al depărtării", dar *văd* că ceva e departe, iar între „zare" şi „preajmă" fac o deosebire clară. La fel şi pentru sunete (dar nu şi pentru gust, tact, miros). Mai deosebesc însă şi imaginația de memorie şi pe ambele le deosebesc de gândire. Deosebesc, apoi, ipostazele timpului şi spun „trecut", „prezent", „viitor". În toate şi în tot – deosebesc.

Numai că în felul acesta ajung pe nesimțite la *omnis determinatio est negatio:* orice determinație, orice lucru ne apare drept ceea ce este în măsura în care *nu* este un altul, în măsura în care se deosebeşte de altul (covorul nu e dulap). Dar cine are precedență în acest caz? Oare mai întâi determin ceva şi apoi îl deosebesc de cele din jur sau invers? Poate că uneori e într-un fel, alteori într-altul, poate că totul se întâmplă deodată. Dar, în fond, are lucrul ăsta vreo importanță? Are, fiindcă atât la Platon (unde e vorba de *diairesis,* de „diviziune"), cât şi la Descartes şi Leibniz (iar de la ei la toată filozofia ştiinței), deosebirea (a avea „idei clare şi distincte") joacă un rol fundamental. Ce să mai spunem de importanța definiției la Aristotel? Iar întreaga filozofie neoplatonică (Plotin) se întemeiază şi ea pe deosebire. Numai că toți, cu excepția lui Platon în *Sofistul,* iau deosebirea ca pe ceva ştiut şi dat.

Câte feluri de deosebiri există? Să începem cu deosebirile mari, mai lăuntrice: deosebesc visele de „realul" treziei. Nu este o deosebire de lucruri, ci o deosebire de „lumi". Există o lume a visurilor, cu peisajele şi labirinturile ei, în care, exact ca şi în cea reală, mă descurc sau nu. Fiecare trezire mă aşază la hotarele celor două lumi ca radical „deosebite". Dacă e să-l credem pe Freud, lumea visurilor poartă cu ea şi cealaltă deosebire, între conştient şi inconştient, fapt care ne duce la memoria inconştientă şi la răbufnirile ei. Sunt, aşadar, hetero-ontic în ființa şi în ființarea mea. – Mai deosebesc apoi înlăuntrul meu simțurile, rațiunea, imaginația, acțiunile, sentimentele, trecutul–prezentul-viitorul şi câte şi mai câte. Toate acestea

sunt deosebiri lăuntrice şi fiecare, la rândul ei, poartă în ea alte numeroase deosebiri. Ele nu sunt deosebiri de lucruri din lumea reală şi, în felul acesta, ele se deosebesc, prin diferenţele lor, de diferenţele lucrurilor existente în lumea din afara mea. Şi totuşi, toate poartă în ele o relaţie cu lumea „reală", fie şi una doar negativă: visele *nu* sunt realitatea treziei, când îmi imaginez ceva imaginez ceea ce *nu* este, trecutul *nu* mai e, viitorul *nu* este încă, inconştientul nu e conştient etc. Toate au trăsătura comună a *raportării la realitate.* Numai că astfel câştigăm doar o imagine unilaterală. Deosebesc (întotdeauna?) ceva de ceva. Ceea ce înseamnă că raportez ceva la ceva, de unde ar rezulta că deosebirea intră în categoria relaţiei. Însă relaţia este inclusă în *varietate (Mannigfaltigkeit,* spune Kant). Deosebirea şi varietatea sunt astfel legate. Orice deosebire între ceva şi altceva alcătuieşte o varietate şi orice varietate e alcătuită din deosebiri. Decât că deosebirea deosebeşte cele deosebite, pe când varietatea le uneşte în însăşi deosebirea lor. Pare-se că nu pot gândi una fără alta, dar una desparte, cumva, pe când cealaltă uneşte. Varietatea e deosebirea indiferentă, deosebirea privită din punctul de vedere al exteriorităţii. Sunt însă feluri şi grade de deosebiri şi de varietăţi. În ce anume uneşte varietatea deosebirile? Uneori în genul proxim (când e vorba de specii), alteori în organism (când e vorba de organe), ori pur şi simplu într-un spaţiu (când e vorba de caleidoscop, de pildă, sau de un peisaj), ori în timp (când ne gândim la istorie etc.). Obiectele pot fi cu totul heterogene, ceea ce nu le împiedică să formeze, în varietatea lor, un „peisaj". Sau să se întrunească (imaginaţia, simţurile etc.) în genul proxim „facultăţi", iar acestea în întregul care este omul. Un soi clasic de varietate este judecata. Subiectul e deosebit de predicat şi, împreunate în judecată, ele formează altceva decât simpla lor varietate. Sistemul este şi el o varietate. *Finis finorum* totul pe lume e alcătuit din varietate şi deosebiri, iar „lumea" e varietatea *a priori* atotcuprinzătoare. Principial, orice se deosebeşte de orice.

Se pune acum întrebarea: *când deosebesc, cum deosebesc?*

Răspunsul cel mai general şi mai puţin angajant mi se pare: deosebesc „ceva" de „altceva", în sensul de „ceva" de *alt* „ceva". Dar „alt" *(allos* în elină, *alius* în latină) reprezintă tocmai deosebirea, iar „ceva" este compus din sufixatul „-va", care, în româneşte, ca şi prefixatul „ori-", exprimă categoriile principale aristotelice („ceva", „cineva", „cumva", „câtva",

„undeva", „cândva"), pornite, toate, de la câteva întrebări fundamentale. „Ce" din „ceva" exprimă oarecum răspunsul cel mai general la întrebarea „ce?", răspunsul formal, şi nu cel adecvat, de conținut. Or, conținutul care răspunde adecvat la întrebarea „ce?" este, în filozofia occidentală, de la Aristotel încoace, *ousia,* „esența". Şi invers: *ousia* este ceea ce face ca ceva – orice ceva – să fie ceea ce este. Identitatea sa cu sine a oricărui ceva nu este una formală (A=A), ci este identitatea cu sine în a fi ceea ce este, în substanța, esența lui; este identitatea determinată, identitatea *prin şi în* determinare. Nimic nu poate fi ceva dacă nu este *ceva,* un *anumit* ceva.

Tot ce *este* trebuie să fie ceva, adică un anumit ceva. „Anumit" este însă ceva nu atât prin ce se deosebeşte de alt ceva, cât prin ceea ce *este* el. Sunt, aşadar, în chip fundamental două înțelesuri ale lui „este" (există, existență):

1) că *există,* că nu e nimic; 2) că este ceva, că este, există prin aceea că este un anumit ceva, adică determinat „în el însuşi" *(substans).*

Aristotel a unit aceste înțelesuri pe un motiv simplu: dacă tot ce este trebuie să fie un anumit ceva, atunci acest anumit ceva este însăşi existența acelui ceva; el există prin şi în *ousia* sa care, de n-ar fi, nici el n-ar exista. De aici încolo substanța *(ousia)* se dezvoltă ca *sub-stans (hypokeimenon),* ca „elementul" care „zace" şi persistă la temeiul („dedesubtul") lucrului – fiind diferit de accidente şi fals – şi ca determinat în încrengătura sa, deci ca definiție şi judecată. Heidegger, în schimb, deosebeşte aceste înțelesuri în chip fundamental în *Sein* şi *Seiendes,* în „faptul-de-a-fi" şi „ființare", ipostaziind *Sein-ul,* de unde apoi toată problematica punții dintre *Sein* şi *Seiendes* pe care încearcă să o găsească „diferența ontologică" *(die ontologische Differenz).*

În termeni aristotelici, problema devine, întâi: în ce anume constă substanța, dacă „ceva" înseamnă determinare: în determinare, care este un general, o „noțiune" *(substantia secunda)* sau în singularitatea ontică *(substantia prima)?* Aristotel le acceptă pe amândouă, în *Categorii* – şi nici în rest nu e hotărât (principiul individuației)–, dar din punctul de vedere al cunoaşterii numai *ousia* ca substanță secundă e rodnică, individualul nu, la fel ca la Platon în *Philebos* (16 c şi urm.).

Însă *la ce nivel apare acest „ceva"?*

Un sunet, să zicem, o pocnitură, apare la nivelul senzației auzului, un miros la nivelul mirosului etc. Dar în acestea e inclusă deja o „interpretare” (identificare) şi o exprimare, fiindcă ceea ce aud este „ceva” din domeniul auzului, care „reprezentat” apoi înăuntrul meu se suprapune altor senzații din trecut în domeniul auzului, după care se identifică (cum?) cu cele similare – toate astea în memorie – şi se exprimă cu un *cuvânt* („pocnitură”) din limbajul pe care-l folosesc şi care reprezintă o noțiune. Dar la nivelul senzației nu fac decât să aud „ceva”. Am ales înadins un cuvânt de origine onomatopeică („poc” – pocnitură), pentru că secretul limbajului nu intră aici.

Dar oare este îndreptățită căutarea deosebirii în sine? Sau în realitate nu avem niciodată o deosebire, ci totdeauna o multiplicitate (kantianul *Mannigfaltigkeit),* deosebirea fiind o problemă pur formală? Pe de altă parte, multiplicitatea nu presupune oare deosebirea, nu este ea tocmai o multiplicitate (pluralitate) de deosebiri? Într-o pluralitate am cel puțin două „ceva”-uri *deosebite,* iar dacă sunt mai multe problema oricum nu se schimbă, nefiind una cantitativă.

Aşadar, problema este acest „ce”, adică ce este „ce”. O întrebare? Dacă „ce” *(quid)* este originar pronume relativ interogativ, atunci s-ar părea că totul se reduce la vorbire, iar vorbirea exprimă un general. Într-adevăr orice (ori-ce) este ceva (ce-va), adică un *general* (o „noțiune”) bine *determinat:* un „general”, fiindcă vorbirea nu exprimă individualul, şi „determinat”, fiindcă altfel nu spun nimic. Totdeauna când spun, determin, limitez.

În primul rând, „ce” înseamnă (se referă la) *esență,* dar se poate referi şi la întâmplare („ce s-a întâmplat?”), la acțiune („ce faci aici?”, „ce faci mâine?”), la gând („la ce te gândeşti”) etc., aşadar la *orice,* dar în categoria esenței (la orice, nu la *oricum, oriunde, oricând,* oricât şi la ceva, nu la *cumva, câtva, cândva, undeva).* Spuneam înainte că lumea este varietatea apriori atotcuprinzătoare şi că, în principiu, orice se deosebeşte de orice. Numai că deosebindu-se, ceva se deosebeşte de altceva *prin* ceva. Deosebirile se pot împărți în numeroase feluri, de pildă după fiecare dintre categoriile aristotelice. Sau, tot după Aristotel, în *kata posoteta e kata physin,* împărțire fundamentală în istoria cunoaşterii occidentale. Deosebirile *kata physin* („potrivit naturii”) sunt cele esențiale (substanțiale), cele *kata posoteta* sunt cele cantitativ măsurabile. Această împărțire a condus la două fundări diferite, una fiind metafizica esențialistă, alta ştiința

modernă. Bunăoară culorile. Goethe, în *Farbenlehre,* în teoria sa despre culori, le concepea ca esențial diferite. Ca filozof substanțialist, fiecare culoare avea, pentru el, o calitate distinctă, o diferență specifică înăuntrul genului „culoare". Pentru fizicieni însă, culorile se deosebesc cantitativ prin lungimea de undă. La fel se întâmplă în fizică cu sunetele, ba chiar cu culorile-sunetele împreună. – Categorial, pe de altă parte, totul este ori identic *(to auton),* ori deosebit *(heteron),* ceea ce înseamnă că identicul este deosebit de altceva care, față de identic, este deosebit. Identicul este identic cu sine însuşi (A= A), ceea ce nu presupune nici măcar o tautologie, dacă ne gândim că este identic *cu.* Dar dacă gândim aşa, atunci identicul nu e, strict vorbind, decât o deosebire nulă, adică o relație între doi termeni care nu se *deosebesc* unul de celălalt. Sau, poate, ar trebui să spunem că este o *relație* între doi termeni care semnifică acelaşi lucru. Or, identitatea nu înseamnă egalitate, nici sinonimie. 6=2<->3= 1+5= 3+3, dar expresiile dintre semnele „=" nu indică identități. Identic e 6 cu 6.

În logică, orice identitate presupune deosebirea: două lucruri sunt identice dacă au aceleaşi proprietăți. Identitatea înseamnă aici că două nume indică acelaşi individ şi avem o „cvadruplă relație" *(vierstellige Relation): „[Bezeichnet]* (n, a, g, l)", în care *n* este numele, *a* este lucrul, g este semnificația şi *l* este limba, drept care expresia înseamnă: „Un nume *n* indică, la un lucru *a,* un anumit conținut g în limba l." Ceea ce ar fi, potrivit lui Menne (p. 70), sinonimia.

Sau identitatea poate fi luată ca un „concept fundamental" *(Grundbegriff)* nedefinisabil şi atunci:

$$\forall\, xy : I\,(x,y) \blacklozenge \;.\forall f\,.\, f\,(x) \;\cap\; f\,(y)$$

De unde rezultă necesitatea a două denumiri *deosebite* (x şi y) pentru a exprima identitatea. Avem atunci de-a face, când e vorba de identitate, cu mai multe: 1) *sinonimia* poate fi de două feluri: a) *stricto sensu,* ea este desemnarea aceluiaşi prin două cuvinte diferite din acelaşi limbaj. De pildă „leş" şi „hoit". b) desemnarea aceluiaşi prin cuvinte diferite în limbi diferite. De pildă „deus", „dieu", „Gott", „God",

„Dumnezeu".

Aşadar, în sinonimia lingvistică acelaşi se poate exprima prin cuvinte deosebite. Deosebirea constă în denumire, identitatea în denumit. Altfel spus: două sau mai multe denumiri *deosebite* indică un lucru *identic*. Planurile sunt diferite. Identicul, aici, nu este cu sine, ci rezultă din semnificația cuvintelor. Adică de la deosebiri sau prin deosebiri (de cuvinte) se ajunge la acelaşi ceva. Este doar o identitate de designație între o deosebire de mijloace de exprimare.

*2) limbajul matematic:* „6" sau „3+3" par a fi oarecum sinonime, fiindcă exprimă acelaşi lucru. Oare? Desigur, în calcul putem folosi oricare din modurile de notație, fiindcă au aceeaşi valoare de adevăr. Dar pot oare spune atunci ce este şi „6"? Adică: care este definiția lui 6? Al şaptelea număr întreg natural ori al treilea număr par etc.? Nu cred că este acelaşi lucru. Pe când definiția lui „leş" şi „hoit" în limba română este aceeaşi.

3) *lucrul denumit, realitatea:* în limbajul obişnuit, noțiunile sau clasele cuprind indivizi identici în extensiunea lor: două vulpi (sau „renard" sau „Fuchs") sunt identice *qua* vulpi. Ca realitate, ca existență *singulară,* ele sunt deosebite. Or, ca atare, singulară, această vulpe este identică cu sine, dar ce înseamnă asta? Ce înseamnă că un fir de nisip este identic cu sine însuşi? Suntem înclinați să răspundem: are aceleaşi proprietăți. Decât că astfel am introdus o nouă deosebire – proprietățile, despre care spunem că sunt identice, deci nu am făcut decât să mut problema. (Asta trecând peste problema parmenidiană din Platon)

Este limpede că orice gândim – un lucru, o vietate, universul, o relație, o lege fizică, o axiomă matematică – îl gândim deja ca identic cu sine. Dar dacă identitatea ca „identic cu sine" este o relație şi însăşi relația, ca orice relație, e identică cu sine, atunci relația de identitate este de două ori identică? – Iar dacă identitatea se bazează pe deosebire, după cum rezultă din cele anterioare, atunci de ce există un principiu al identității şi unul al deosebirii?

– La fel se petrec lucrurile cu deosebirea.

Deosebirea pare să existe întotdeauna între două sau mai multe lucruri, *presupus fiind însă că acestea sunt identice cu ele însele* (cel puțin când le deosebim şi indiferent că e vorba de lucruri, vietăți, gânduri, cuvinte, formule etc.).

Concluzia firească: nu este deosebire fără identitate, nici identitate fără deosebire.

Totuşi, astfel înfăţişate lucrurile, identitatea pare a fi doar o deosebire nulă sau o deosebire cu termeni..... identici. Adevărul e însă că ori de câte ori gândim o identitate, gândim şi o deosebire, iar ori de câte ori gândim o deosebire, gândim şi o identitate. De fapt, exact aşa şi gândim. Bunăoară, plopul e deosebit de mesteacăn, dar ambii sunt copaci. Copacii sunt deosebiți de animale, dar atât copacii, cât şi animalele sunt vietăți. Vietățile sunt deosebite de lucruri (neînsufleţite), dar ambele sunt „ceva”. (Aşa ajungem la arborele diviziunilor.) Un număr e deosebit de o floare, dar ambele sunt „ceva”. Un pătrat e deosebit de un cerc, dar ambele sunt figuri. Figurile sunt deosebite de lucrurile neînsufleţite, dar ambele sunt „ceva”.

Dar „ceva” ce este? Identitatea ca deosebire nulă? Şi din „ceva”, care este prima diviziune? Să fie „ceva” şi „altceva”? Sigur nu.

Atunci să fim siliți să revenim la *tauton* şi *heteron* şi s-o luăm de la capăt?

# CINCI PLECĂRI DIN PREZENT

Atenția este atât o stare, cât şi o funcție a conştiinței. Ce le-ar deosebi? Faptul că starea este involuntară, pe când funcția e voluntară.

Oare atenția îşi are temeiul în prezent? Cert este că, prin aspectul ei de funcție mai ales, atenția se poate orienta. Orientarea atenției poate duce conştiința fie spre trecut, fie spre viitor, fie în spațiu.

Dar ce înseamnă „a duce conştiința”? Ce înseamnă, adică, „mă gândesc la...”? Şi, în general vorbind, este orice gândire o ieşire din prezent? Bunăoară, când mă gândesc la trecut, merg cu conştiința în trecut sau, dimpotrivă, aduc trecutul în prezent?

Atenția (cea voluntară îndeosebi) este o îndreptare („a îndrepta atenția”). Există vreun moment în care nu-mi îndrept atenția? Există o „atenție zero”? Ori întotdeauna îmi îndrept atenția spre ceva? *Toată* viața mea conştientă este intenționlă? Dacă da, atunci atenția e doar o restrângere, o concentrare a câmpului conştiinței. Şi dacă ar fi aşa, atunci atenția nu ar fi decât un adaos (o potențare) a „simplei” intenționalități. Numai că atenția este atât intenționlă, cât şi deosebită de intenționalitate tocmai prin *îndreptarea* ei.

Grație atenției pot să călătoresc – în gând, desigur – atât în timp, cât şi în spațiu, asta în cazul în care nu vreau să admit că, în fond, călătoriile în spațiu se reduc la călătorii în trecut. Pot călători în trecut ori în viitor îndreptându-mi pur şi simplu atenția spre trecut sau spre viitor. Ce ciudat!

Plecarea în spațiu a conştiinței (bunăoară când mă gândesc la Cluj) se aseamănă unei călătorii, dar plecarea în timp nu are analogie cu nimic.

Care e starea cea mai simplă a conştiinței? Presupun că privesc un peisaj, dar fără să mă uit la ceva anume. Pur şi simplu „mă pierd în el”. Deodată însă, încep să mă uit „atent” la un punct din peisaj, unde, să zicem, razele soarelui cad într-un fel anume printre frunzele unui copac. În acest caz „atenția îndreptată” pare că se suprapune oarecum atenției primare. Sau, tot metaforic vorbind, atenția pare că se concentrează, se focalizează asupra unei zone mai restrânse. În acest exemplu pot surprinde cele două aspecte ale atenției: starea şi funcția. A-tent şi in-tent.

Atenția este îndreptată fie de voința noastră, fie de imaginație, dar mai întâi mă interesează în ce feluri anume se îndreaptă în genere atenția.

Pot să-mi îndrept atenția spre trecut (să zicem spre ce făceam acum 50 de ani) sau spre viitor (ce urmează să fac mâine) sau spre alt loc decât cel în care mă aflu. Cum pot să fac aşa ceva? În timp ce stau pe loc, chiar nemişcat, pot, în chip conştient, să îmi îndrept atenția înspre altcândva ori altundeva. Din afară, lucrul acesta nici nu se bagă în seamă, se poate cel mult spune „era dus". Este limpede că totul se petrece în mintea mea şi că ceea ce „văd" sunt reprezentări, dar acest mod de a explica este doar un *obscurum per obscura.*

Ar fi poate mai potrivit să vorbim despre o *stare* de veghe şi o *stare* de vis (sau, mai prețios spus, despre o situație de veghe şi una de vis). Şi, apoi, despre o îndreptare a conştiinței (în starea de veghe). Însă „îndreptarea conştiinței" abate oare de la *starea* conştiinței? Cred că da şi tocmai aici e problema. De abia apoi vine întrebarea: ce anume face conştiința să se îndrepte spre...? Iarăşi, trebuie menționat că voința este implicată când e vorba de îndreptarea voluntară a conştiinței şi imaginația când e vorba de îndreptarea ei involuntară (în cazul reveriei, al „visătoriei", de pildă).

(Atenția e întotdeauna selectivă, se fixează, conştient şi voluntar, asupra a ceva ce face parte dintr-un total indiferent în care noi trăim în chip originar. Există şi o atenție îndreptată involuntar, bunăoară când îmi amintesc de ceva. Dar este ea şi inconştientă? De pildă, ca atunci când „mă pierd în amintiri" sau în „visătorie"? În acest caz nu există selecție, iar atenția vine *după aceea,* ca la un zgomot ce-l aud şi-mi ciulesc urechea să ştiu ce fel e şi de unde vine.)

a explica „un lucru obscur recurgând la alte lucruri obscure" *(lat.),* n. ed.

Aşadar, întrebarea este: cum de se poate pleca din *hic et nunc*.?

Plecarea din *hic et nunc* dă atenției un alt înțeles decât cel uzual (de „focalizare", de „concentrare") şi poate ar trebui să vorbesc mai degrabă de „orientare" decât de „atenție" sau de „intenționalitate". Am două posibilități de explicații: 1) Atenția, orientarea, reprezintă o *stare* de bază naturală, care poate fi însă *modificată* – tocmai prin plecarea din *hic et nunc* spre trecut sau spre viitor. 2) Am apriori posibilitatea să fiu cu conştiința fie în prezent

şi aici, fie în trecut, în viitor sau în altă parte. Aceste posibilități sunt egale între ele. În soluția (2) am o deplină libertate a conştiinței prin voință, pe când în (1) am una condiționată de o stare de bază, naturală oarecum. Husserl spune, prudent, doar că este vorba de *Bewuftseinsmodifikationen,* de „modificări ale conştiinței", rămânând la constatarea pură, fenomenologică. Dar dincolo de asta vine întrebarea: cum de pot părăsi prezentul după bunul meu plac?

Sunt mai multe feluri de a părăsi prezentul:

1) Îmi îndrept atenția spre ceva trecut, 2) Îmi îndrept atenția spre ceva viitor. 3) Îmi îndrept atenția spre alt loc decât aici. 4) Gândesc abstract (de pildă calculez 32<->3). 5) Îmi imaginez ceva.

[2] „aici și acum" (*lat.*), n. ed.

În ce clasă intră vorbirea (despre), din acest punct de vedere? Suntem orientați spre ceea ce vorbim (suntem, mai mult ori mai puțin, atenți la ce vorbim), iar ce vorbim este, intențional, orientat spre „obiectul" vorbirii. Şi atunci, „vorbirea despre" se poate încadra în oricare dintre cele cinci puncte: vorbim despre ceva trecut, viitor, aflat undeva etc. (Doar actul imaginativ pare să implice mai multă singurătate.)

Dar cum pot, în vorbire, să-mi îndrept atenția totodată şi spre *Sinn* (spre „sens") şi spre *Bedeutung* (spre „referință")? Desigur, cele cinci puncte pot fi împărțite în două grupe: primele trei se referă la ceva ca existent (ontic), ultimele două, nu.

S-o luăm invers.

Oare nu suntem întotdeauna, sau aproape întotdeauna, fie în retenția trecutului, fie în intenție (în proiectarea viitorului), fie într-un calcul de orice fel? Nu cumva suntem arar prezenți în prezent ca pură prezență? (Într-un fel doar bătrânii au parte de prezentul pur când *stau* şi ascultă lumea.) Aşa e, desigur, dar nu asta e aici problema, ci una mai mică, mai mărginită: cum pot să-mi întorc atenția, ca şi cum aş avea un volan, înspre altă ipostază a timpului ori a spațiului sau să mă cufund în calcule ori în jocul imaginației? Şi sigur pot face asta, din moment ce pot să mă întrerup din

scris şi să mă gândesc înadins la ceva trecut, apoi la ceva viitor etc. Iar asta apare ca normal sau evident pentru oricine. Dacă însă ajung să mă întreb, normalul acesta devine problematic, atât pentru faptul că atenția a fost tratată în psihologie mai mult sau mai puțin marginal, dar şi fiindcă modul meu de a mă întreba, cât şi înțelesul meu despre atenție nu sunt la fel cu cele din psihologie.

Dacă vorbim totuşi de „normal", atunci în mod normal noi suntem făcuți pentru prezent: văd, aud, miros, pipăi, gust numai ceva prezent. *Nihil est in intellectu quod ante non fuerit in sensu. „Ante"* când? Într-un prezent.

În istoria filozofiei, în rezolvarea problemei, s-a mers pe drumul ipotezării unei deosebiri fundamentale între senzație şi intelect, între trup şi suflet, între senzorial şi spiritual etc. În toată problematica astfel pusă, temporalitatea problemei este acoperită sau, dacă este pusă în mod explicit, ea se „rezolvă" prin opoziția temporal–atemporal (etern), ca una dintre caracteristicile lumilor „de aici" şi „de dincolo".

Toate deosebirile acestea presupun însă plecarea din prezent.

Mai trebuie să țin seama de caracterul voluntar sau involuntar al plecărilor din prezent. Uneori, fără să vreau, îmi amintesc de ceva, alteori, în frică, de pildă, nu mă pot împiedica să mă gândesc la ceva viitor, alteori mă fură imaginația şi scornesc fără să vreau cine ştie ce. Doar gândirea abstractă cred că e totdeauna voluntară, dar şi aici e de gândit de unde ne vin ideile.

Deocamdată toate plecările involuntare din prezent îmi sunt misterioase.

3 „Nimic nu se află în intelect care să nu fi fost înainte în simțuri" *(lat)*. Formulare scolastică a principiului empirismului, potrivit căruia la baza oricărei idei se află o experiență. (n. ed.)

Firește, „plecări din prezent" e un fel (nepotrivit) de a vorbi, fiindcă toate se întâmplă într-un prezent, adică au caracterul de *acum,* în înțelesul: îmi amintesc acum, plănuiesc acum etc. şi, în genere, orice fac nu pot face decât acum. Tot timpul e vorba doar de conținutul cu care umplu prezentul, adică bunăoară acum sunt în amintire, acum în viitor etc. În vorbirea obişnuită se

spune „e cufundat în trecut”, „trăieşte în viitor”, „e cu capul în nori” etc., dar ştim foarte bine că de fiecare dată este vorba de prezent.

Să ne ferim de capcanele vorbirii metaforice, fiindcă în egală măsură putem spune fie că „plecăm din” prezent, fie că „aducem în” prezent trecutul, viitorul etc. Oricum, în toate aceste cazuri, substituim prezentului altceva.

Substituirea altceva-ului în prezent poate fi o stare ori un „act de voință”. Mă opresc acum la ultimul.

Actul de voință izvorăşte dintr-o *posibilitate.* Toate plecările din prezent sunt, înainte de toate, posibilități ale mele. Pot să-mi întorc atenția spre trecut (să-mi amintesc) sau spre viitor (să plănuiesc) după bunul meu plac, înăuntrul a ceea ce formează *orizontul* meu temporal (încă o explicație meta-forică).

Ceea ce este însă esențial e că asta ține de posibil. Orizontul spațial e aici dat, cel temporal e însă doar posibil. Desigur, şi în spațiu trăiesc într-o preajmă restrânsă, cu un orizont larg ca fundal (larg până la „lume”), pe care de asemenea doar *pot* să-l cuprind, îndreptându-mi atenția asupră-i. Dar trecerea de la preajmă la zări e oarecum cantitativă sau, cel puțin, poate fi făcută şi cantitativ: dacă mă uit la dreapta nu văd acelaşi lucru ca în stânga, dar nici esențial altceva. Dacă plec de la preajma curții şi cuprind cu privirea ulița, câmpul, dealurile cu pădurea, totul se petrece pe nesimțite, în mine nu se întâmplă nimic deosebit. Nu fac decât să-mi lărgesc orizontul, dar dimensiunea în care „mă mişc” rămâne aceeaşi. Când e vorba de timp însă, trecutul şi viitorul sunt alte ipostaze ale timpului, atât între ele, cât şi față de prezent, sunt alte dimensiuni, fiindcă sunt alte moduri de a fi. Iar eu mă schimb, în mişcarea conştiinței mele, atunci când îmi amintesc ori când plănuiesc. Heidegger a insistat pe caracterul ek-static al ipostazelor temporalității, îndeosebi pe *Entwurf-ul,* pe „proiectul” unei *Daseinsmöglichkeit*. Dar eu nu pe drumul ăsta merg, ci pe cel (mai puțin filozofic) că aceste ek-staze sunt la om în domeniul posibilului, *depind de el,* le poate „accesa” oricând. Gândirea plecărilor din prezent ca posibile şi la îndemână, ca *oricând* posibile (dar nu ca actuale prin ele însele), a dus la ideea memoriei (amintirilor) ca depozit, ca magazie (vezi *Theaitetos* etc.), iar de aici la *dynamis”,* adică la înțelegerea memoriei ca putință de a trece

în actualitate. La temeiul concepției aristotelice despre *dynamis* pe de o parte şi *ergon"* şi *entelecheia"* pe de altă parte stă ideea trecerii amintirii din potență în actualitate (actul amintirii). La rându-i,

[4] „posibilitate a *Dasein*-ului" (*germ.*), n. ed.
[5] „putință, potențialitate" (*gr.*), n. ed.
[6] „lucru făcut, realizat", așadar, „produs", „operă" (*gr.*), n. ed.
[7] Textual: „ceea ce-și are scopul în sine"; „stare de împlinire", „actualitate" (ca opusă potențialității). (*gr.*), n. ed.

această înțelegere se întemeiază pe un fel metaforic de a gândi ontologic trecutul în lumina neputinței, de a trebui să concepi ceva ce este şi nu este. Dar despre asta altă dată. Aici important este faptul că depinde de mine (în înțelesul că stă în putința mea) să ies sau nu din prezent şi încotro anume să ies. Ceea ce înseamnă că orizontul temporal îmi este într-un fel dat (de vreme ce îl am la îndemână), iar în alt fel nu-mi este dat (de vreme ce pot să nu-l folosesc). În acest stadiu sunt ispitit să gândesc că eul (conştiința) este oarecum „în afara" (blestemată metaforă!) ipostazelor timpului, de vreme ce conduce după voie orientarea atenției sale spre oricare dintre ele. Pare-se că putem merge mai departe, deoarece omul, gândind abstract (matematica, de pildă) poate sălta chiar dincolo de temporalitate, în atemporal, sau dincolo de real, prin imaginație. Asemenea alternanțe ar da un temei mai solid termenilor temporal–atemporal, real-nereal, chiar dacă atemporalitatea şi non-realul sunt iluzorii, neîncetând totuşi, în contextul a ceea ce discut, să *fie.* Oricum, se impune nevoia să ştim mult mai serios ce înseamnă „a-ți aminti". Bunăoară: – cum e posibilă trecerea de la trăirea în prezent la trăirea în amintire? – cum se lămureşte ambiguitatea plecării (trăirii) în trecut şi a aducerii trecutului în prezent? Care din două e reală (nu metaforică) şi de ce? – ce înseamnă, existențial, trecutul spre deosebire de viitor, de-a lungul vieții unui om?

Sunt trei lucruri ce nu se pot petrece decât în prezent: 1) să fac; 2) să simt; 3) să iubesc. Tot ce simt (aud, văd etc.) şi tot ce fac (acțiuni), mai ales dragostea, se petrec întotdeauna în prezent. Or, acestea sunt cele două clase *(simt* şi *fac)* prin care sunt (pasiv şi activ) în contact cu lumea. Altfel spus, ele sunt interacțiuni eu–lume. (Ceea ce nu înseamnă că orice prezent e interacțiune.) La acest nivel, lucrurile par a fi simple sau simplificabile: sunt afectat prin simțuri şi reacționez prin fapte (în sensul larg al cuvântului), ca într-un fel de circuit. Multe dintre cele ce ni se întâmplă par a putea fi

reduse astfel, iar celelalte pot fi raportate indirect la asta *(nihil est in intellectu...).* Tot restul a fost considerat ca „activitate complexă a creierului", urmă a carierei strălucite făcută de *nous,* respectiv *animus,* respectiv *Geist".* Timpul în ipostazele lui nu a fost luat în considerare. Or, mi se pare esențial nu numai faptul că pot să nu fac nimic, dar şi că pot să mă sustrag (sau cvasi-sustrag) şi simțurilor, să ajung ca nici măcar să nu mai contemplu, pe scurt, că pot pur şi simplu să părăsesc prezentul. Evident, nu ies din prezența mea, dar ies din prezentul meu. Oricât ar suna de paradoxal, în acest caz prezentul meu e constituit dintr-o absență a mea (amintire, plănuire, gândire abstractă etc.) sau, mai simplu, interacțiunea eu-lume este întreruptă. Tocmai asta este: că ceea ce nu poate fi decât prezent (simțul, fapta) este înlocuit prin ceea ce nu poate fi prezent (trecutul amintirii, viitorul intenției etc.).

* Dragomir enumeră aici formele elină, latină şi germană pentru „spirit". (n. ed.)

Rezumând: există o zonă a interacțiunii cu lumea (simțurile şi faptele) şi o zonă a non-interacțiunii (cele cinci puncte de mai sus). Una are caracterul prezentului, cealaltă nu. Ceea ce nu e prezent constituie un orizont omenesc în dimensiunile temporal–spațial–rațional-imaginativ, care poate fi descris structural.

Până aici toate bune şi oarecum clare, fiindcă abordarea e fenomenologică. Dar atunci înseamnă oare că întrebarea „cum e posibilă părăsirea prezentului" nu are nici un rost? Dacă nu are, atunci o întreagă zonă, o zonă de bază a omenescului, ne rămâne necunoscută.

Tot trecutul e colorat în (de) prezent; n-avem amintiri pure. Dar avem memorie pură, bunăoară când rememorez teorema lui Pitagora. Se poate delimita întocmai memoria de amintire?

*Observație.* Atenția are, cum am scris, atât o funcție focalizatoare (îmi concentrez atenția), cât şi una parcurgătoare (cutreier pe rând aspectele priveliştii). Nici una dintre ele nu implică o modificare a conştiinței în înțelesul plecării din prezent. Şi atunci: are oare atenția două funcții? Ori nu e vorba de atenție în ambele cazuri?

În trecerea de la atenția cutreierătoare, de pildă, la cea îndreptată asupra unui altundeva sau altcândva pare că nu e o deosebire esențială sau, cel puțin, eu nu o resimt ca atare.

Atât pentru Kant, cât şi pentru Heidegger, timpul, respectiv temporalitatea, este un dat, ca formă pură a sensibilității, respectiv ca ek-stază. Ceea ce încerc este să merg dincolo de rezolvarea ca dat. Şi asta pentru că atenția arată în ce măsură trecutul şi viitorul pot atârna şi de ea, aşadar de libertatea mea. Ceea ce înseamnă că, măcar în această măsură, nu sunt un dat. Eu nu trăiesc pur şi simplu timpul, ci *ori* trecutul (amintirea, memoria), *ori* prezentul, *ori* viitorul. Timpul îl cuprind doar filozofii.

În concepția heideggeriană a ek-stazei, orizontul temporal e dat şi, tocmai fiindcă e dat, am posibilitatea să mă extind în el. Ceea ce înseamnă însă o ipostaziere a ipostazelor timpului, ca şi când trecutul şi viitorul ar exista ca lucruri.

În viața de toate zilele sunt amestecate, întrețesute, trecutul, prezentul, viitorul etc. Trăiesc prezentul, cu orizontul lui spațial şi cu „dincolo”-ul pe care îl suscită, dar şi cu trecutul ce-i stă la bază şi deopotrivă cu viitorul spre care, vreau-nu vreau, sunt totdeauna aplecat, şi mai şi gândesc totodată, iar cu gândul la viitor îmi imaginez. Toate acestea sunt atât de întrețesute, încât nici nu-mi dau seama când lunec de la una la alta.

Geneza feluritelor plecări din prezent poate fi gândită ca treptată, ca un fel de pas cu pas mai departe *(allokai allo”):* preajma, orizontul, zările, dincolo; sau: adineauri, ieri, acum o lună...; sau: acuşi (mintenaşi),

[9] „altul și altul“ la nesfârșit (*gr.*), n. ed.

mai încolo, când o fi. Chiar trăitul în prezent îngăduie baleierea a ceea ce văd, să zicem din punct în punct, după cum îmi îndrept voit atenția. De fapt asta m-a şi adus la întrebarea despre atenție. Şi iată-mă atunci iarăşi la *allo kai allo,* ale cărui funcții ar fi: – infinitul în spațiu: mai departe, tot mai departe; – infinitul în timp (înainte şi înapoi); – infinitul plăcerii *(Philebos:* plăcerea îl *cere* pe „iarăşi”); – infinitul nuanței, despre care ar fi vorba aici. În *allokai allo* al nuanței par să se piardă cele cinci plecări din prezent amintite, dar numai *par*.

*No man's land-ul* imaginației pure: se petrece cândva şi undeva, dar nu în spațiu şi timp. Acțiunea basmului se petrece cu şir, cu înainte şi după (dar colorat în trecut, fiindcă e povestit: „a fost odată") şi undeva, într-un spațiu de basm, dar întins.

Şi în gândirea abstractă, într-o demonstrație geometrică bunăoară, este un „întâi" şi un „apoi", o ordine a argumentării şi, fireşte, un spațiu geometric. Dar este oare succesiunea operațiilor într-o demonstrație (ordinea lor) o succesiune temporală? Nu, fireşte. Şi totuşi: ori de câte ori o îndeplinesc, ea e temporală. Dar mereu repetata problemă a „spațiului geometric"? Este sau nu „spațiul geometric" spațiu? Să ajung să spun că aici e vorba de un timp ce nu e timp şi de un spațiu ce nu e spațiu? Sau că e vorba de o temporalitate ce nu e în timp şi de o spațialitate ce nu e în spațiu?

Cuvintele nu au aici prea mare însemnătate. Tot aşa de bine şi cu acelaşi sens aş putea întreba: există un timp care nu e temporal şi un spațiu care nu e spațial? Răspunsul obişnuit: „e vorba de un timp imaginar şi de un spațiu imaginar" nu lămureşte nimic, fiindcă spațiul şi timpul nu pot fi decât reale (sau „forme pure", ceea ce aici e tot aia), adică sensul lor e real, ele sunt trăite. Pare, aşadar, că nu poate fi un timp şi nici un spațiu care nu există.

Ce au dat culturii cele cinci plecări din prezent? – plecarea spațială: geografia, cosmologia – plecarea în trecut: istoria, cosmogonia – plecarea în viitor: prezicerile, ghicitul, prognoza, planificarea – plecarea în gândirea abstractă: filozofia, ştiința – plecarea în imaginație: artele Ce a dat trăirea prezentului? – plăcerea simțurilor – etica, gimnastica şi tehnica *practicate*

Fireşte, cosmologia şi geografia sunt ştiințe (adică au atitudinea ştiințifică) şi doar obiectul lor vizează spațiul (locurile), iar, pe de altă parte, obiectul lor nu e un loc „dincolo" (altul decât „aici"-ul), ci toate locurile deodată şi deopotrivă; un spațiu unic şi *ordonat,* care-mi permite să progresez.

În arte, în schimb, obiectele sunt alăturate (juxtapuse) şi istora artei nu e istoria obiectelor de artă. (Peisajul artelor nu este ordonat în acelaşi sens în care e cel geografic)

E cazul de asemenea să observăm că toate evadările din prezent tind spre ştiință sau se constituie ca ştiințe. Astfel am ajuns să avem două planuri:

unul existențial şi unul ştiințific, cel al lui *objektiver Geist,* al „spiritului obiectiv”. De aceea mai întâi Hegel a dibuit *objektiver Geist-ul,* apoi Heidegger existențialul. Amintirile, însemnările, însemnele nu sunt istorie, ci obiectul istoriei, descrierea altor locuri nu e geografie, ci obiectul geografiei etc. Istoria nu se constituie din fapte trecute (cum e amintirea), ci din mărturii, din urmele faptelor trecute. Adică: n-am nevoie de nici o dovadă pentru amintirea mea din copilărie (ea *este,* adică are în mine însemnul fostei existențe), pe când istoria se constituie indirect, prin existența documentelor (a tot ce, în sens larg, este urmă); de aceea numai faptele istorice trebuie dovedite, nu şi amintirile (ca amintiri). Din punctul de vedere al plecării din prezent în trecut, amintirea şi faptul istoric obiectiv sunt egale, dar altminteri ele se deosebesc. Care pe care îl întemeiază sau din ce rădăcină comună purced? Şi dacă, aşa cum cred, amintirea este la obârşia istoriei, cum se schimbă amintirea în disciplina istoriei? Doar prin comunicare şi îndoieli? (Aici însă nu asta e problema.)

Poate mă repet:

Trecutul şi viitorul sunt de două ori (în două feluri) în prezent:

1) fiindcă amintirea, intenția etc. se petrec într-un prezent şi numai în prezent; nu pot călători în trecut *decât în prezent;*

2) fiindcă în structura prezentului mi se pare că intră un trecut imediat (retenția) şi un viitor imediat (intenția).

Cum pot fi ele lămurite pornind de la viața ca trecere, de la existență *(Sein)* ca necontenită trecere de „acum”-uri?

*I. Ce înseamnă „viața mea”*

1. Plec de la faptul că *viața merge de la sine.* Faptul acesta este evident tuturor. Înseamnă oare că el este şi înțeles? Dacă punem acest fapt sub întrebare, se cuvine să lămurim ce înseamnă „merge” (utilizat aici metaforic) şi „de la sine”. Mersul vieții nu atârnă de mine, nu trebuie să mă opintesc ca viața să „meargă” şi nu trebuie nici măcar să-i întorc ceasul. Firește, trebuie să o întrețin, să-i dau tot ce este elementar, aer, hrană, somn etc. Dar simplul fapt că ea merge şi e făcută astfel încât ea *este* mersul ei („înainte”, am putea să zicem) nu depinde de mine. Când o gândesc, banalitatea aceasta devine ciudată: eu sunt viața mea şi totuşi ea nu atârnă de mine. De vreme ce nu am a mă strădui cu nimic pentru a o face să meargă, înseamnă că tocmai în ceea ce este ea, în necontenita ei trecere, ea este străină de mine. „Viața mea” cuprinde două lucruri deosebite: „viața” şi „mea”. (Ferindu-ne de hățişul metafizic al „conştiinței” sau al „eului”, în „mea” este vorba, să zicem, de punctul de referință care sunt eu însumi.) „Viața” mea îşi vede de treaba ei, care este să meargă înainte: nu numai neatârnată de mine, dar chiar neținând seama de mine. Iau ca pildă două extreme: *Verweile doch, du bist so schön!"* şi „Uf! De-ar trece mai repede!” La Goethe e vorba de dorința de a opri clipa frumoasă, în vreme ce dincoace de a grăbi trecerea unui necaz, bunăoară. Nici una însă nu poate fi îndeplinită, fiindcă viața merge cum e ea, străină de dorințele ori gândurile mele. Firește că pot să-mi curm viața, dar asta nu schimbă nimic: doar am ucis viața, n-am schimbat-o. Ceea ce încerc să pun în evidență este străinătatea intimă din mine, care este viața mea, faptul simplu că viața mea, pe care nu pot nici să o opresc, nici să o zoresc, nici să o întârzii, mi-e străină. Faptul acesta simplu, care este însuşi lăuntrul meu, este ceva străin mie, ceea ce înseamnă că, în chip fundamental, eu sunt împărțit, trebuind să însoțesc în permanență acest străin din mine *(dafich immer mitgehen muf).*
2. Să întâmpinăm acum celălalt cuvințel: „mea”. „Viața” mea are pentru orice om un înțeles. E drept că ea îmi e străină în ceea ce este ea, numai că întotdeauna ea este a mea. Orice clipă *a ei* este o clipă a vieții *mele,* şi aceasta într-o unitate fundamentală. Punctul de referință care sunt eu însumi face parte din întregul ce este „viața mea”. De raportat, eu mă raportez fără încetare la mine. Pot să gândesc abstract „viața în genere”, s-o studiez, în biologie, dar în realitate este vorba de fiecare dată de viața unui om anume,

de viața *lui* (posesiv). Dar ce gândesc prin „viața mea este a mea?” Întâi am în vedere tocmai acest punct de referință: orice

[1] „Rămâi, o, clipă, ești atâta de frumoasă!“ (*germ.*), n. ed.

mi se întâmplă se raportează la mine. Ceea ce e valabil pentru orice om în aceeaşi măsură şi totodată pentru fiecare în mod unic. Unicitatea nu constă în faptul că la ceilalți nu e la fel ca la mine, ci că tocmai raportarea mea la mine nu poate fi preluată de altul, înseamnă că fiecare om are un *propriu* care stă ca un hotar de netrecut între el şi ceilalți. Tocmai acest propriu este punctul de referință sau, mai precis, este tocmai *faptul* punctului de referință. În viața de toate zilele faptul acesta care este punctul de referință e fie acoperit prin abstractizarea lui („la fel simte fiecare om”), fie înțeles în varianta deformată a egoismului. Numai că el iese în permanență la iveală, în felul în care fiecare dintre noi vorbeşte despre sine, încercând să spună ceea ce de fapt nu se poate spune: în speță, că *lui* i s-a întâmplat ceea ce povesteşte. Propriul acesta este locul pe care nu-l poate lua nimeni altul, pentru că nimeni altul nu a trăit în locul aceluia ceea ce el a trăit. În acest sens, împărtăşirea oricărei experiențe intime este sortită de la bun început eşecului. Poate că singura cale de a reuşi acest lucru este iubirea, în măsura în care hotarul care desparte propriul meu de al altuia dispare în favoarea unui propriu lărgit. 3. Aşadar, ceea ce nu pot împărtăşi cu nimeni este *propriul,* faptul că viața mea mă priveşte. Iar această viață care mă priveşte nu am primit-o de la nimeni, ci ea îmi apare ca un dat. Viața mea este a mea nu numai fiindcă se raportează la mine, ci şi fiindcă îmi este dată mie s-o trăiesc. Vorba „fiecare-şi trăieşte viața lui” nu e simplu tautologică. Fireşte că nu poți trăi viața altuia, dar dacă pun accentul pe „a trăi”, abia atunci poți sesiza cu adevărat ce înseamnă să îți *trăieşti* viața. În română, spre deosebire de alte limbi, există două cuvinte de origini diferite: „a trăi” (slav) şi „viață” (latin), care fac mai limpede ceea ce vreau să spun. E drept că viața este un fapt, şi anume unul străin de mine, dar totodată este un fapt că viața se trăieşte, că nici nu poate fi altfel decât trăită. Doar biologic, adică abstract, viața este un „fenomen” ca piatra, triunghiul etc., având, desigur, proprietatea că evoluează. În realitate însă, viața e trăită, ea este ceva de felul devenirii, altfel spus, viața mi-e dată s-o trăiesc. (Deosebirea ontologică dintre ființa după substanță şi ființa după timp e schițată, în cu totul alt context, de Aristotel în *Fizica* III, 6, 206 a 21–33) Aici e îmbinarea dintre punctul de referință (sinele) şi cealaltă latură a mea, viața. *Eu* îmi

trăiesc viața; nu numai că mi-e *dat* să trăiesc (viața ca străină de mine), dar viața mi-e dată s-o *trăiesc.* Dar de aici rezultă că viața şi trăirea vieții sunt două lucruri deosebite. Să fie oare aşa? Într-un fel da, într-alt fel nu. Sunt deosebite întrucât nu eu mi-am dat viața şi nu eu pot să-i schimb esența (de trecere necontenită). Dar pe de altă parte viața şi trăirea ei sunt îmbinate într-un întreg, fiindcă, o dată dată, viața e trăită ca acea unică viață de cel căruia îi e dată. Dar dacă viața mi-e dată ca s-o trăiesc, cum anume o voi trăi? Evident, *cumva.* Acest *cum* îmi trăiesc viața este obârşia însăşi a libertății. Nu am în vedere aici „problema libertății" şi nici libertatea de care e vorba atunci când trebuie să aleg între două sau mai multe posibilități de a face ceva (de pildă, să fumez sau nu), ci am în vedere libertatea originară sau, mai precis, condițiile oricărei libertăți. Libertatea implică doimea. Asta nu înseamnă, repet, că de fiecare dată am posibilitatea de a alege între două lucruri. Doimea are în vedere aici ceva mult mai vast: pe cel căruia i s-a dat viața şi viața ca domeniu de aplicare. Pe scurt, eu şi viața mea. Tocmai eu ca străinătate a vieții mele, pe de o parte, şi faptul că trebuie să o trăiesc pe aceasta ca viață a mea, pe de altă parte, fac cu putință libertatea. Adică străinătatea vieții, pe de o parte, şi faptul că viața aceasta trebuie să mi-o trăiesc *cumva* formează condițiile libertății. Libertatea originară este însăşi posibilitatea acestui „cum"*: cum îmi trăiesc viața.* Nu trebuie să se înțeleagă de aici că îmi pot trăi viața pur şi simplu cum vreau. Datele biologice nu vin neapărat în întâmpinarea voinței mele, ba cel mai adesea ele îmi sunt potrivnice. Numai că deosebirea dintre libertatea originară şi celelalte libertăți este că nu voința este primordială. Pentru că oricum aş trăi, îmi trăiesc cumva viața. Şi Oblomov îşi trăieşte viața, chiar dacă el nu vrea nimic. În celelalte libertăți trebuie întotdeauna să vreau ceva, într-un fel sau în altul, iar după Descartes şi judecata mea este un act de voință. În schimb, libertatea originară nu este în primul rând un act de voință, ci unul de sens. Nu ştim desigur ce înseamnă „sens" şi cu atât mai puțin nu ştim care este *sensul vieții.* Dar mi-e de ajuns să ştiu că „sens" are aici un înțeles, fie chiar numai de a delimita la ce mă gândesc. Iată de pildă că aici sens înseamnă ridicarea la rangul de problemă a banalității că oricum viața se trăieşte cumva. Primar este faptul că îmi *trăiesc* viața, aşadar primară este relația dintre trecerea permanentă ce alcătuieşte viața neatârnată de „mine" şi raportarea la mine ca la viața *mea,* adică la viața dată mie, în şi prin care sunt ceea ce sunt. Dar dacă, în loc s-o trăiesc la voia întâmplării şi punând în joc doar micile libertăți, mă străduiesc să o ridic la rangul de problemă,

atunci se iveşte deodată orizontul libertății originare, al sensului vieții mele. Abia după aceea vin alegerea şi voința. Toată această problematică este cea a lui Socrate. Ea este prezentă în toate dialogurile socratice, este spusă *expressis verbis* în *Alcibiade* şi strălucitor, cu pasiunea ce i se cuvine, este mărturisită în *Apologia lui Socrate.* Cum îți alegi viața era o temă obişnuită de dezbatere la greci în acea vreme, dar aşezarea ei ca problemă fundamentală atât pentru fiecare om, cât şi pentru *polis* este opera unui singur om, Socrate. Dar de ce faptul de a-ți alege viața reprezintă *problema fundamentală?* Nu numai fiindcă toate celelalte probleme se înscriu în ea, ci, mai ales, fiindcă ea, prin excelență, este problema *serioasă.* Desigur, celelalte probleme nu devin dintr-o dată neserioase, într-un sens clar depreciativ, dar în lumina problemei fundamentale ele nu sunt „seriosul". Cuvântul serios vine din latinul *serius* (şi *seriosus* în limba literară), cu înțelesul dintâi de „grav", „cu greutate", (de unde *schwer* în limba germană), „însemnat" în sensul grec al lui *semnos,* opus lui *phaulos* („ieftin, de calitate proastă") sau lui *chaunos* („umflat de vanitate") ca în *Sofistul* 227 b. A trăi în întrebarea „cum îmi trăiesc viața?" nu este doar ceva „serios" în sensul unui atribut oarecare, din care n-ar rezulta decât că eu prețuiesc viața, ci „seriosul" izvorăşte din şi prin această întrebare. Întrebarea fundamentală dă *greutate* vieții, strângând-o laolaltă şi prinzând-o ca un întreg. Ea e cea care ne aşază în „seriozitate". Față de această aşezare, toate celelalte întrebări, cu aşezările lor, sunt ne-serioase, fie că ne-am îndeletnici cu *the Big Bang,* fie că ne-am dedica viața speciilor pe cale de dispariție. Şi invers, orice trăire a vieții întemeiată pe răspunsul la întrebarea fundamentală este „serioasă", indiferent de răspunsul pe care l-am da, de vreme ce noi nu ştim care e sensul vieții şi ce răspuns anume se cuvine să dăm. Dar a trăi cu această problemă înseamnă a ajunge să dezvăluim ceea ce zace în noi şi care, acoperit fiind, străbate totuşi, când şi când, fiecare viață.

*Adaos.* Întrebarea „cum trebuie trăită viața?" nu este de felul celei „cum trebuie să joc această partidă de şah"? sau al celei „cum funcționează maşina aceasta?" Par să semene, fiindcă întrebările de acest fel țintesc, la rândul lor, spre un rost, întemeiat în primul caz în regulile jocului de şah şi, în al doilea, în funcționalitatea maşinii. În ambele, mişcările au un rost: să câştigi partide aplicând regulile jocului sau să realizezi ceea ce e menit să facă maşina dacă o mânuieşti cum trebuie.

Dar spre deosebire de şah sau de cutare maşină (ambele născociri ale omului) viaţa se caracterizează prin neştiinţa rostului ei, ba chiar prin neputinţa de a spune dacă ea are sau nu vreun rost. Tot ce ştiu în cazul vieţii este, cel mult, că trebuie să-i dau un sens, numai că sensuri pentru viaţă avem atât de multe şi de diferite, încât întrebarea „cum trebuie trăită viaţa?" mă pune din nou în faţa „ne-ştiinţei" mele. E ca şi cum viaţa ar fi o maşină despre care nu ştim cum funcţionează sau care funcţionează într-o grămadă de feluri, fără să ştim până la urmă la ce anume este bună. De fapt, în întrebarea aceasta fundamentală se zbate atât întrebarea practică „în ce fel să-mi trăiesc viaţa?", cât şi cea teoretică „care e rostul vieţii?". Interesant este că însăşi întrebarea practică o deschide pe cea teoretică, pentru că, în absenţa unui răspuns la întrebarea „care este rostul vieţii?", eu n-am cum să ştiu în ce fel anume am să-mi trăiesc viaţa.

Se poate observa că în toate cele spuse până acum nu a fost vorba nici de a „trata" problema libertăţii şi nici de a da un răspuns la întrebarea „care e sensul vieţii?". Nu am făcut decât să descriem *locul* acestor probleme şi îmbinările lor în cadrul sintagmei „viaţa mea".

*II. Eul şi lumea* „L'homme n'est qu'un roseau... mais c'est un roseau pensant."

PASCAL, *Pensées*

Faptul că sunt într-o lume este un dat neatârnat de voinţa mea, deci străin mie, şi este alcătuit din mai multe straturi:

1) Prezenţa mea în lume, pe care în mod obişnuit o privesc ca „eu şi lumea", în care eu sunt eu şi lumea,

[2] „Omul nu-i decât o trestie, dar e o trestie gânditoare" (*fr.*), n. ed.

e lume. Sunt conştient atât de mine, ca eu, cât şi de lumea ce mă înconjoară, oricât de depărtată ori apropiată aş gândi-o. Între ele este însă, pentru mine, o deosebire fundamentală: nu la fel mă privesc pe mine şi lumea. Când privesc lumea o iau drept altceva, când mă privesc pe mine nu mă privesc ca pe altceva, ci ca pe mine însumi. Privirea spre mine implică o identitate,

pe când cea spre lume o alteritate. Deşi îmi dau seama că, din punctul de vedere al realității, nu există nici o deosebire între mine şi lume, deosebirea aceasta există în permanență, ea îmi însoțeşte întreaga viață şi nu pot ieşi nicicum din ea. Exist la fel ca ceea ce mă înconjoară, dar totodată, pentru mine, sunt deosebit de tot ce mă înconjoară. Şi nu schimbă nimic faptul că la fel este pentru toți ceilalți oameni. Relația mea cu mine are altă evidență, altă imediatitate, este de alt fel decât relația mea cu lumea. Pot să gândesc deosebirea ca simplă separare, ca şi când aş fi doar despărțit de lume, ca şi când ar exista doar o barieră între mine şi lume, iar soluția ca această separare să nu mai existe ar presupune desigur un fel de unire cu lumea. Asemenea soluții se găsesc în mistică, în extaz, în eul contopit cu lumea. Decât că aşa deosebirea nu este suprimată, ci este doar escamotată, prin anihilarea eului. Deosebirea dintre „întors spre lume" şi „întors spre mine" nu e doar o *Bewuftseinsmodifikation,* o schimbare a direcției conştiinței, ci „eu cu mine" alcătuieşte sâmburele felului meu de a fi, în aşa fel încât nu pot fi decât cu mine (un adevărat prizonierat), fără ca asta să însemne că în acelaşi timp din felul meu de a fi nu face parte în aceeaşi măsură şi „eu cu lumea". Sunt simultan eu cu mine şi eu cu lumea. 2) Peste deosebirea fundamentală se aşază al doilea strat, unul *reflectat,* care îmi spune că eu fac parte din lume, că sunt o parte a ei, oricât de însemnată sau neînsemnată aş considera această parte. Sunt nu numai cuprins *de* lume, ci şi cuprins *în* lume: sunt locuitor al unui oraş, cetățean al unei țări, om printre toți oamenii planetei, vietate alături de atâtea vietăți de pe pământ, alături de câmpiile, munții şi apele aflate sub cer. Aparțin lumii ca parte constituentă a ei, sunt o parte dintr-un întreg. Îmi închipui uşor că lumea poate fi fără mine, dar deocamdată e un fapt că eu sunt „pe" şi în lume, că, într-un fel, lumea este astfel făcută încât şi eu sunt cuprins în ea şi n-ar fi lumea care este de n-aş fi eu aici. Ca să zic aşa, am şi eu o modestă participare la cosmos. Particip la lume, când, bunăoară, noaptea în fața unei largi privelişti, mă simt una cu lumea. Coexistența cu lumea provine aici din esența prezentului şi alcătuieşte ceea ce îndeobşte înțelegem prin prezență. Când spun „eu şi lumea", deşi plec, fără voia mea, de la prezență, eu nu o gândesc ca atare (fiindcă în prezent nu este „eu *şi* lumea"), ci de fapt reflectez, şi anume mă gândesc pe mine ca parte dintr-un întreg pe care eu însumi îl am în mine, cu alte cuvinte mă *gândesc* dinspre lumea preluată şi interiorizată în mine ca lume. Sunt, ontic, o parte din lume, dar aici este vorba că mă *gândesc* (adică mă văd, mă înțeleg) ca o parte a lumii pe care tot eu, în sensul cel mai larg,

o gândesc. Tot atât de bine aş putea spune că am un sentiment al lumii ca întreg în care eu sunt o parte a lui, altfel spus că sunt o parte a lumii care e *înăuntrul* meu. 3) Partea din lume ce sunt este însă doar o părticică, una infimă, a ei. Întinderea necuprinsă a lumii, luată ca măsură, îmi reduce ființa la mai nimic; sunt copleşit de lume, indiferent de faptul că o resimt ca spațiu infinit ori finit. Comparată cu puținătatea mea, cu tot ce este firav în mine, lumea pare să aibă o tărie nemăsurată. Sunt „copleşit de forțele naturii", ale societății – ele îmi sunt străine –, precum şi de legile ei, în care sunt prins fără nici o posibilitate de scăpare. „Funcționez" după legile naturii în tot ce sunt. Nu numai că sunt o fărâmă față de întinderea lumii, nu numai că, spațial şi logic, fac parte din ea, dar eu însumi sunt, supunându-mă legilor ei, natură. Aici este izvorul oricărei gândiri materialiste şi ştiințifice, al cărei principiu este unitatea esențială a lumii tocmai ca materialitate a ei. Dar în acelaşi timp sunt deschis spre lume. Nu numai prin porțile de intrare care sunt simțurile, ci şi prin faptul că eu sunt prins în lume, că sunt în permanență învăluit de ea *(in-der-Welt-sein)*. Chiar şi în vis, nu mă visez pe mine ca mine, separat de lume, ci întotdeauna pe mine întâmplându-mi-se ceva în lume. Sunt o oglindă a lumii sau, mai precis, oglindesc lumea, cum spunea Leibniz. Pe deasupra, eu nu numai că pătrund în lume pe calea simțurilor, ci, în felul meu, o şi înțeleg. Numai că înțelegerea nu e un dat, aşa cum sunt simțurile, ci un drum prin care cuprind lumea ca lume. Deosebirea fundamentală dintre simțuri (cu lumea devenirii care îi corespunde) şi intelect (cu lumea Idea-tică ce-i corespunde) este, de la Platon încoace, izvorul oricărui idealism. În drumul pe care îl comportă înțelegerea (atât cel platonician, cât şi cel hegelian dialectic), pricep tot mai bine lumea, o cuprind în rostul şi în întregul ei. Întreaga filozofie este calea spre cuprinderea lumii înăuntrul meu, eu însumi fiind inclus în această lume ca parte a ei. Avem deci două cuprinderi: pe de o parte eu sunt cuprins în lume, pe de altă parte eu cuprind lumea. Ele sunt nu numai deosebite prin natura lor, ci şi aporetice. Cuprinderea mea în lume este „reală", cea a lumii în mine este reflectată. Aporia reiese din îmbinarea celor trei puncte de mai sus. Deosebirea dintreîntoarcerea eului spre sine (mersul „eu cu mine") şi întoarcerea spre lume, apoi participarea la lume, şi, în sfârşit, îndoita cuprindere (eu cuprins în lume şi eu cuprinzând lumea) duc, toate trei, la acea alcătuire în care eu sunt totodată o părticică infimă a lumii şi ceva ce oglindeşte şi gândeşte întreaga lume, deci la *ex-centricitatea mea în lume.* Nu doar că spațial nu sunt centrul lumii, dar nici măcar nu am însemnătate

în lume, în spațiu şi timp. Lumea continuă să meargă înainte şi după moartea mea, aşa cum a mers şi înainte de venirea mea pe lume. Copleşitoarea cuprindere a lumii comportă, pentru eu, şi o totală indiferență a lumii față de sensul meu interior, iar moartea mea, care nu înseamnă până la urmă mai mult decât moartea unei celule în organism, este irelevantă în raport cu lumea. Ceea ce implică nu numai banala zădărnicie a străduințelor omeneşti, ci şi nonsensul lor sau, mai exact, lipsa lor de sens. Iar străduința omului de a înțelege lumea nu pare să aibă, la rândul ei, un sens. Nici măcar toate străduințele istoriei culturii, luate laolaltă, nu par să aibă nici ele, raportate la scara cosmică, vreun sens, deşi, în vârfurile lor, ele implică un astfel de sens. Astfel ajungem la paradoxul fundamental: *Înțelegerea lumii (a „realității") nu implică un înțeles (un tâlc, un sens) înăuntrul lumii înțelese.* Însă orice act de înțelegere a lumii se izbeşte până la urmă de identitatea instanței care înțelege. Şi aici apar întotdeauna două puncte de vedere: 1) Când căutăm să cunoaştem lumea, ne situăm cumva în afara ei, un fel de „eu şi lumea", în care eul cunoscător este altundeva, într-un loc neştiut şi inexistent. 2) Când gândim omul (biologic, social, metafizic etc.), îl integrăm (şi pe el) în lume, îl cercetăm şi îl situăm ca atare, socotind că în felul acesta lămurim oarecum punctul 1), în speță statutul acelui misterios eu cunoscător. De fapt, procedând astfel, nu facem decât să ne situăm în altă extrapolare, fiindcă n-am făcut altceva decât să „obiectivăm" subiectul punctului 1), deci iar suntem subiect extrapolat. Cunoaşterea ne extrapolează întotdeauna şi văduveşte sensul cunoaşterii în raport cu obiectul cunoscut. Este o simplă iluzie că acestea ar putea fi reunite. Iar ca dovadă stă faptul că arareori ne punem întrebarea „care este sensul cosmic al cunoaşterii omeneşti?". Cunoaşterea este canalizată (Kant) sau se arată drumul ei (Aristotel) sau nonsensul ei (Nietzsche). Doar Platon, în *Timaios,* a gândit o soluție. Propriu-zis o cunoaştere a lumii, o cunoaştere a sensului ei, *care să fie ipso facto un fapt cosmic, nu există.*

Paradoxul fundamental, potrivit căruia înțelegerea lumii nu implică un înțeles înăuntrul lumii înțelese, stă la obârşia religiei, filozofiei şi ştiinței. Uriaşul şi magnificul efort uman de a depăşi acest paradox se numeşte cultură. Religia, filozofia şi ştiința sunt tocmai *reacțiile* culturale la acest paradox. Nietzsche spune undeva că în problemele mari, întocmai ca în apa rece, trebuie să te cufunzi o dată până la fund şi să ieşi apoi repede afară.

# ALE FILOZOFULUI

Vă propun să vorbim despre trei îndeletniciri ale filozofului, nu singurele, şi poate nici cele mai importante, dar în mod cert reprezentative: a citi filozofii, a privi lumea şi a gândi filozofie.

## *A citi filozofii*

Citirea filozofilor este, sau cel puțin ar trebui să fie, un dialog mut. Textul nu vorbeşte, e mort, dar în acelaşi timp spune ceva, e viu şi deci el are o ambiguitate inerentă. Pe de altă parte, eu, cititor, sunt viu, dar mă raportez la autorul textului oarecum ca la o statuie. În plus, sunt mai ales *primitor,* receptor, sau măcar aşa cred. Citind pe Platon, socot că preiau ce spune Platon şi mă reprezint pe mine însumi ca pe un ecran de înregistrare, iar lectura mi-o reprezint ca pe o comunicare unilaterală. Bineînțeles că nu e deloc aşa, fiindcă eu vin cu ceea ce sunt, cu nivelul meu de înțelegere, de experiență, de cultură şi chiar de „dispoziție". Înțelegerea textului (deci intercomunicarea cu filozoful citit) se situează la nivelul cititorului. Pricep cât pot să pricep, cu riscul citirii greşite, al răstălmăcirii, al aplatizării gândului lui Platon, al neînțelegerii nuanțelor, al citirii în text a gândurilor mele şi nu ale lui, într-un cuvânt, cu riscul de a citi altceva decât spune textul. Riscul poate fi micşorat printr-o citire mai atentă, prin zăbovirea pe fiece frază, pe fiece cuvânt, prin cântărirea lor, prin confruntarea cu alte pasaje înrudite şi, mai ales, prin citirea interpreților. Este o literatură uriaşă de interpretare, plină de subtilități alexandrine, dar şi de păreri extrem de diferite. Aşa stând lucrurile, dialogul continuă să rămână mut şi să-i dea dreptate lui Platon, în discursul regelui Thamus din *Phaidros* 274 e-277 a şi în comentariul lui Socrate. Mai mult, cititorii care cred că înțeleg riscă să devină *agnomones* („neştiutori", „incompetenți") şi închipuiți, *chalepoi syneinai* („greu de suportat") şi, în loc să dobândească înțelepciunea, au doar o părere *(doxa).* Ce opune Socrate scrisului în *Phaidros?* 1) Un dialog *viu,* în care, în locul discursului, avem o suită de întrebări şi răspunsuri, aşadar un adevărat dialog *zonta kai empsychon,* „viu şi însuflețit", față de care scrisul e doar un *eidolon ti,* „un fel de simulacru". „Viu şi însuflețit" înseamnă tocmai că interlocutorii sunt „angajați" în dialog, astfel încât părerile lor să *îi* exprime, iar dialogul să fie o *întâmplare* reală a vieții lor.

Toate acestea în lectură dispar, totul se neutralizează, textul nu dă lămuriri („nu se poate apăra”, spune Socrate), iar cititorul, situat la 2.500 de ani depărtare, nu face decât să „ia act” de cele scrise acolo şi să le înscrie în ideea preconceptă a unui aşa-zis „sistem” platonician.

2) Un alt lucru pe care Socrate îl opune scrisului este un dialog între un ştiutor *(eidotos* – 276 a 7) şi un învăţăcel, un dialog de învăţare (de însămânţare – *speiro* şi *sperma* spune textul), mai precis un dialog de educare, de *formare.* Or, astăzi Platon nu mai e citit ca un ştiutor, ca o autoritate, ci, în cel mai bun caz, de la egal la egal şi cu distanţă, adică obiectiv şi critic, aşadar exact invers de cum cerea Platon, pentru care atât ştiutorul, cât şi interlocutorul erau înainte de toate inşi cu destin, „subiecţi”, cum am spune noi astăzi.

3) În sfârşit, Socrate opune scrisului o *mizǎ,* pe care orice dialog platonician o pune în joc. În *Phaidros* 277 a, Socrate spune că prin învăţătura pe care o opune scrisului se poate obţine „cea mai mare fericire dată fiinţei omeneşti”. Aşteptăm noi astăzi să obţinem aşa ceva prin lectura lui Platon sau credem vreo clipă că aşa ceva este cu putinţă? Câtuşi de puţin. Noi ne mulţumim să citim „informaţional”, nu ne propunem altceva decât să luăm cunoştinţă de textul platonician, după care îl etichetăm, îl catalogăm şi îl „situăm istoric”, şi la fel facem cu toţi autorii pe care îi citim, semănând astfel cu albinele care zboară din floare în floare.

E uşor de văzut că învăţătura lui Platon–Socrate este de tipul maistru-ucenic, maestru (guru)–discipol, iniţiator-iniţiabil, şi de fiecare dată ea comportă o metaforă fundamentală „agriculturală”: sădire şi recoltă, repetate la nesfârşit. Avem astfel două feluri de învăţături complet diferite, fără vreo punte la vedere.

Şi totuşi: de vreme ce Platon ne spune cum este învăţătura lui, n-avem decât să transformăm discursul mort al slovei scrise într-un dialog viu, de felul celui zugrăvit de Platon, cu alte cuvinte să tratăm textul ca pe o învăţătură în care am fi „angajaţi” subiectiv, iar lectura să devină un „eveniment” al in-formării sufletului nostru, cu gândul că în joc este cea mai mare fericire dată omului. Să citim, aşadar, ca „subiecţi”, şi nu obiectiv, să fim *acolo,* şi nu la distanţa unui simplu cititor care *dispune* de text. Este oare îndreptăţit un asemenea demers, mai ales dacă ţinem seama de condamnarea scrisului din *Scrisoarea a VII-a* (344 c–d)? Cred că da. Tot în

*Scrisoarea a VII-a,* la 341 e, Platon spune: „Acțiunea [de a scrie] nu este, după judecata mea, o binefacere pentru omenire, *decât doar pentru câțiva, în număr mic; adică pentru toți cei capabili să găsească ei înşişi, pe baza unui mic indiciu."* Există deci îndreptățirea de a face ce spune Platon, dacă ne străduim cu râvnă să fim printre acei puțini, capabili să priceapă. Însă îndreptățirea mai adâncă vine din caracterul *rațional* al învățăturii platonice. Ea nu este secretă, nici întemeiată pe credință, ci pe rațiune, iar ce este rațional e totodată accesibil şi greu de obținut. Tocmai înăuntrul acestei ambiguități ne mişcăm.

*A privi*

E vorba mai degrabă aici despre „a simți", a dobândi ceea ce se numeşte în chip vag „experiență".

Ceea ce simțim, imaginăm sau gândim este totdeauna „ceva", adică are un conținut. Văd un peisaj, îmi imaginez un centaur, mă gândesc la nemurirea sufletului. O primă grupă de asemenea „ceva"-uri o reprezintă *realitatea,* noțiune devenită foarte vagă, greu de definit, dar oarecum înțeleasă de oricine. Realitatea e încăperea aceasta, strada, oraşul, oamenii, pământul, cerul şi, până la urmă, „lumea", adică realitatea *de-la-sine-înțeleasă* în care trăim. Concluzia este că, ori de câte ori vorbim sau gândim, ne referim la un dat fundamental, primul şi ultimul, la *realitate.* Un filozof trebuie să cunoască, aşadar, cât mai bine şi înainte de toate – realitatea. Ceea ce înseamnă că el trebuie să ştie să privească, să audă, să simtă miresmele, gustul lucrurilor, să le pipăie. Numai că realitatea, lumea par a fi, față de durata vieții, incomensurabile, deci „experiența" are un orizont nesfârşit, din care trebuie să cuprindem cât mai mult cu putință, asta în cazul în care nu vrem să devenim „intelectualişti", „rupți de realitate". Spunând „rupți de realitate" sau cum se spune despre unii că trebuie „aduşi la realitate" înseamnă că realitatea nu este – sau nu este totdeauna – nemijlocită, că se poate trăi în afara ei, de vreme ce uneori suntem „aduşi la realitate", deci că nu este de ajuns să căscăm ochii şi să ciulim urechile ca să *ajungem la realitate.* Dar să ne gândim puțin. Cu toții avem experiența trezirii din somn ca o trezire *la realitate,* act fericit după coşmaruri şi trist după un vis frumos. Se poate spune că, trezindu-ne, avem un fel de „sentiment" al realității, pe lângă lumea visurilor, care devine astfel ireală.

La fel se întâmplă cu lucrurile, numai că de data asta conştient, când ne imaginăm ceva, ştiind foarte bine că nu e vorba de „realitate”.

Dar când „interpretăm” realitatea? Şi când *nu* interpretăm realitatea? Să luăm cazul, îndeobşte cunoscut, al gelosului. Dacă are noroc, el poate afla realitatea: ori că avea dreptate, adică a fost într-adevăr înşelat, ori n-avea dreptate, că s-a înşelat. În ambele cazuri el descoperă *înşelarea,* descoperă realitatea venind de la înşelare, de la eroare, altfel spus el descoperă realitatea ca *adevăr.* În alt context, știința ne-a dezvăluit – de la bastonul care ne apare îndoit când îl băgăm în apă şi până la revoluția copernicană – că simțurile şi interpretarea realității sunt înşelătoare, şi asta de la nivelul atomic până la cel cosmic. Iată cum realitatea în care trăim, realitatea de-la-sine-înțeleasă, s-a schimbat în iluzie, înşelare, deci în contrarul ei şi problema devine acum problema adevărului, a adecvării intelectului la realitate, în care realitatea capătă statutul de punct de referință incert, totodată presupus şi ipotetic, devenit la Kant *das Dingan sich* (scepticism). Toate acestea sunt probleme milenare arhicunoscute şi, îndeobşte, acoperite şi trecute cu vederea, fiindcă, să nu exagerăm, trăim bine mersi într-o realitate şi ne descurcăm.

Noi *interpretăm* însă realitatea şi în alt mod, mai obişnuit: când merg pe stradă, bunăoară, văd strada, case, oameni, maşini etc., aud zgomote, miros mirosuri etc. Dar ce spun şi ce simt? Spun stradă, case etc. şi văd strada aceasta, aceste case etc., adică spun noțiuni, deci un abstract, şi văd lucruri concrete. Unde mă aflu de fapt? În realitatea abstractă a noțiunilor sau în concretețea lucrurilor? Sau cumva în amândouă? Sau poate relatarea are alte registre decât „trăirea”, dar ce e aia?

Ceea ce ne interesează în tema noastră este însă altceva, şi anume faptul că adesea abstractul ne împiedică s-ajungem la concret, ba mai mult: că poate noi ajungem la concret prin abstract sau că îl vedem *doar* prin abstract. Că vedem „om”, şi nu „Ion Popescu”, în concretețea şi unicitatea lui (omul care *există),* cum nu vedem nici case, copaci etc. în concretețea lor, ci doar case şi copaci în genere.

Aşa fiind, ceea ce trebuie să câştigăm prin „experiență” este să *ajungem la realitate,* la realități, conştienți că ne trebuie un efort, că nu e de-la-sine-înțeles. Firește că, judecând astfel, „experiența” este nu numai subiectivă, ci şi circumstanțială şi mai ales *personală.* Dar, pe de o parte, nici nu putem

pretinde altceva, iar pe de altă parte, procedând astfel, nu facem decât să dobândim o proaspătă, mereu proaspătă bogăție a realului, adică tocmai fundamentul de referință pentru ceea ce gândim, imaginăm, metaforizăm, simbolizăm şi... spunem.

*A gândi (filozofie)*

Gândirea pare să fie îndeletnicirea principală a filozofului, de vreme ce acestuia i se mai spune „gânditor" sau „cugetător".

Dar de gândit gândim toți la fiecare pas („Denken tut ein jedes, von Hause aus", spune Hegel), în cele mai neînsemnate împrejurări ale vieții, când alegem, chibzuim, socotim ceva. – Prin ce se deosebeşte gândirea filozofică de cea de toate zilele? S-au dat multe răspunsuri: că ar fi gândirea marilor probleme (existența, divinitatea, nemurirea, universul etc.), ori gândirea problemelor fundamentale (din care se deduc celelalte), ori că ar fi gândirea „speculativă", ori gândirea despre gândire, critica rațiunii sau critica filozofiei etc. Toate acestea se găsesc în cărți. Vă propun să ne oprim la îndeletnicirea gândirii, luând ca text de referință cap. 2 din cartea I (A) a *Metafizicii* lui Aristotel (981 b–983 a). Aristotel enunță aici patru stadii ale cunoaşterii: senzațiile, empiria, tehnica şi filozofia-știința. Fiecărui stadiu îi corespund o anumită problematică şi o anumită cunoaştere. Stadiului nevoilor primare îi corespunde empiria *(empeiria),* celui al bunului trai – tehnica *(techne).* Problematicii şi cunoaşterii le corespunde o *motivație.* Problemele primelor stadii se ivesc cu pregnanță, omul doar le întâmpină şi le rezolvă prin *empeiria şi techne,* ele sunt *date* omului, iar rezolvările sunt, astfel, *utile.* În problematica științei/filozofiei *(episteme),* lucrurile stau însă altfel: *condiția* gândirii filozofice *(episteme)* este *răgazul (schole),* înțeles nu ca timp liber ori huzur, ci ca depăşire a stadiului – pe care îl au în vedere experiența şi tehnica – de nevoie şi inconfort. Răgazul este înțeles ca o stare de *libertate,* în care, eliberați fiind de griji şi nevoi, noi ne deschidem un alt orizont, spre care ne simțim noi înşine deschişi, orizont în care lucrurile ne apar *aşa cum sunt,* de sine stătătoare, iar știința despre ele ne apare de asemenea ca o știință pentru ea însăşi (şi nu pentru vreo utilitate a ei), o știință justificată prin ea însăşi – o *teorie.* O asemenea aşezare a omului în libertatea răgazului față de o diversitate de sine stătătoare stârneşte întâi *mirarea (thaunasia; thaumazein),* nedumerirea, şi noi înşine, situați în

această nedumerire, devenim aporetici. Aristotel spune (982 b 12–21): „Căci din mirare (nedumerire) au început oamenii să filozofeze, şi acum, şi înainte, întâi despre aporiile lucrurilor din jur, la îndemână *(ta proheira)* apoi, puțin câte puțin, au mers mai departe cu aporiile *(diaporesantes)*..... Cel ce se află însă în aporie şi nedumerire îşi dă seama că *ignoră* (că este în ignoranță, în neştiință)."

Ignoranța este deci conştiința unei *lipse,* a lipsei cunoaşterii. Ea creează o năzuință spre a şti, a afla. Ignoranța astfel înțeleasă, ca punere sub întrebare şi căutare a cunoaşterii, este obârşia şi *motivația* filozofării, după Aristotel. Din text rezultă deci că primele ce ne stârnesc nedumerirea şi ne dezvăluie propria ignoranță sunt *ta proheira,* cele la îndemână, lucrurile în *existența* lor, în timpul şi locul lor, apoi însăşi existența, timpul, spațiul ca atare, adică de-la-sine-înțelesurile pe care le gândim şi rostim zilnic. Textul aristotelic se continuă astfel: „Este clar că nu pentru vreun folos năzuim spre ea [spre filozofie], ci, aşa cum spunem că omul este liber atunci când există pentru sine însuşi, şi nu pentru altul, la fel şi ea [filozofia-știința] este o ştiință liberă printre cunoaşteri, fiindcă ea singură este pentru sine însăşi." (982 b 24–27)

Astfel: *condiția* gândirii filozofice este răgazul, *motivația* ei este mirarea, aporia, deci ignoranța, iar *împlinirea* ei este cunoaşterea dez-interesată, cunoaşterea pentru ea însăşi.

CUNOAŞTEREA DE SINE]

Încep prin a trece în revistă trei feluri posibile de abordare a libertății:

I. 1. Liber în stare *pură* înseamnă liber de orice, ceea ce presupune tot atâta autoînchidere (autosuficiență) cât refuz de altceva decât de mine, tot atâta pozitiv, cât negativ. Temporal vorbind, este o stare de dinaintea oricărei opțiuni.

2. *Opţiunea* ar fi manifestarea libertății, exercitarea ei, fără de care libertatea este libertate în vânt. Totodată însă opțiunea leagă libertatea de obiectul însuşi al opțiunii (am ales *acest* lucru anume, sunt legat de el şi nu mai sunt liber pentru toate celelalte pe care nu le-am ales). Opțiunea determină şi angajează libertatea într-o direcție anume. Opțiunea este o libertate *legată.*

3. *Supunerea* voită este renunțarea la libertate. Fiindcă nu mă descurc cu libertatea, fiindcă ea nu mă ajută, prefer supuşenia. Preferința pentru supuşenie e tot o opțiune, dar una care neagă însăşi libertatea, e opțiunea (liberă) care neagă posibilitatea de a opta, opțiunea celor slabi, a sufletelor sclave şi a tuturor celor speriați de viață, de lume, de viitor, de ei înşişi. Supunerea e pierderea voită a libertății.

Dar dacă libertatea pură (1) se *înscrie* natural în opțiune (2), nu e oare supunerea (3) rezultatul dialectic al libertății?

Punctul I poate fi exprimat hegelian în următorii termeni: 1) Libertatea aflată în stare pură este o libertate în sine şi pentru sine *(an und fiir sich),* în generalitatea ei goală *(in ihrer leeren Allgemeinheit),* este *doar* libertatea şi, ca atare, o lipsă, un gol, şi anume un gol de ceva. Este „libertatea de a...", „libertatea să...", dar care nu şi-a găsit obiectul. Ea trebuie să intre în mişcare, să devină şi să se mute în (2), în libertatea de a opta pentru ceva anume, de a se *realiza* ca libertate, de a deveni reală *(verwirklicht).* (3) Dar libertatea angajată în real prin opțiune deleagă însăşi opțiunea. Opțiunea, ca libertate, este o alegere între mai multe „soluții" posibile. Inventarierea soluțiilor nu ține însă de libertate, ci de complexul condițiilor date, de conjunctură etc., de *cunoaşterea* lor, de o ştiință politică. Prin politică, libertatea îşi deleagă posibilitatea de a opta şi, în fapt, renunță la ea.

II. Un alt fel de abordare a libertății este prin teză–antiteză–sinteză. Am libertatea pură şi contrarul ei, supunerea, ca doi poli opuşi. Libertatea pură nu e bună, fiindcă ea doar *tinde* să se exercite. Supunerea nu e bună, fiindcă îmi anulează libertatea. Deci numai sinteza lor – opțiunea – e soluția.

III. Al treilea fel de abordare ar fi unul pseudogenetic.

În mod *natural* sunt supus: nevoilor umane, vicisitudinilor, condiționărilor de tot soiul. O treaptă mai încolo, devin conştient de libertatea mea ca opțiune, de mine în postura mea de agent cauzal, de mine ca instanța care *alege* să facă ceva sau să nu facă. Libertatea apare ca domeniu (de exercitare). Încă o treaptă mai încolo descopăr libertatea ca „desprindere de...": desprinderea de social, asceza (desprinderea de nevoi), stoicismul (acceptarea distanțată), desprinderea de lume în budism. In sfârşit, descopăr libertatea pură, ca *eschaton,* ca limită, ca aspirație, dincolo chiar de opțiune, o non-opțiune, o rămânere în libertatea pură.

Avem şirul: libertate-posibilitate-alegere-proiecție–realizare.

Nu vreau să mă încurc în întrebarea dacă există ori nu libertate (intrând în excluziunea „ori libertate, ori determinism"), ci iau, axiomatic, că există libertate ca punct de plecare.

Gândind terestru, lucrul care îmi sare în ochi este că libertatea se rezumă la „libertatea de a...." (libertatea de a face asta sau asta), numai că şi acest tip de libertate e, la rându-i, limitat la ce e „posibil". Nu e posibil să fac orice. Există în general, dacă admitem libertatea ca punct de plecare, trei posibiluri:

1) posibilul real: ce anume se poate în lumea asta (de exemplu: „e posibil să plouă");

2) ce-mi stă mie în putință să aleg, posibilitățile reale pentru mine;

3) ce-mi stă mie în putință, de ce anume sunt în stare („pot sări 1 metru în înălțime").

E clar că (1) priveşte numai realul, mai precis ce consider eu că este real. Între (2) şi (3) delimitarea este mai anevoioasă, fiindcă ambele mă implică şi sunt oarecum legate. Iarăşi, este dificil să lămureşti raportul dintre (1) şi

(2). *Relația dintre (2) şi* (3) – În (2) sunt „supus” realității şi tot ce-mi rămâne este să aleg cam cum aleg într-un magazin marfa pe care vreau să o cumpăr. În (3), în schimb, mă „măsor” întru câtva cu realitatea. *Referitor la (3)* – „Măsurarea” cu realitatea urmăreşte o identificare şi/sau o verificare a ceea ce eşti, fie pur şi simplu fiindcă nu ştii („nu ştiu dacă sunt în stare să rezist la tortură”, de exemplu), fie față de „ideea” pe care ți-o faci despre tine („sunt în stare să mă las de fumat” poate fi doar o afirmație sau poate fi ceva verificat realmente). Ceea ce presupune că-mi sunt mie însumi *neştiut.* Unde rezidă, cum este în mine acest „neştiut”? Sunt de la început *dat mie,* adică faptul că sunt nu depinde de mine, cum bine se ştie. Dar *cât anume* îmi sunt dat mie? E doar o problemă de cât sunt de conştient de mine, de cât se întinde conştiința? Da, dar nu numai atât. „Conştiința” ar fi aici „conştiința de sine”, ceea ce e vag. Prima deosebire e că mă raportez la mine ca la o realitate; nu ca la altceva decât mine, dar ca la un alt „mine”, un mine care este o realitate printre altele, *inter pares,* cum m-aş privi în oglindă. Primul privit în oglindă mă redă ca „cineva”, dar ca o imagine oarecare, privită din afară (singurul fel în care mă pot real-mente exterioriza; eu nu pot să *mă* văd decât în „imagine”). De abia al doilea privit reprezintă identificarea imaginii din oglindă cu mine: *mă* văd. Ca văzându-mă pe mine în oglindă pot apoi să („mă”) cercetez: cum arăt, dacă arăt nebărbierit, dacă mi-a trecut buba de pe față etc. – În toate aceste priviri în oglindă am un inconfundabil sentiment de intimitate: sunt eu cu mine, dar ca doi. De altfel deja trupul, cât pot să-l simt (să-l văd, să-l pipăi), implică această dualitate. Mă uit la piciorul sau mâna mea şi văd 1) o „mână”; 2) mâna ca a mea. Mâna aceasta este o mână oarecare, printre alte mâini, mai mare sau mai mică decât a altora, dar, ca mână, la fel ca a altora. Pe de altă parte ea este mâna *mea,* cu care trebuie să mă identific, că-mi place sau nu. Nici măcar nu „trebuie” să mă identific, fiindcă sunt *da capo* identificat; identificarea nu se adaugă identificării mâinii ca „ceva”, ci ca „mâna mea”, un întreg, dar un întreg care cuprinde o deosebire. Dacă iau neştiutul ce sunt ca un domeniu investigabil, atunci adagiul oracolului din Delfi „cunoaşte-te pe tine însuți” este un mod bine venit de a mi se atrage atenția. Dar pragmatic, cum purcedem la o asemenea investigație? La îndemână avem întâi trupul, atât cât putem să-l simțim, completat cu oglindirea, adică cu ceea ce se numeşte „aspectul exterior”. Avem apoi trecutul propriu, mai precis întoarcerea asupra trecutului propriu, în reamintire: mă descopăr în ceea ce am *simțit, făcut, gândit, imaginat.* În ce am simțit, fiindcă sunt

emoții, sentimente pe care le-am avut spre surpriza mea (ură, dragoste, frică etc.) şi le-am avut cum le-am avut *eu;* în ce am făcut, fiindcă am făcut câte ceva necugetat sau prost ori, dimpotrivă, mai bine decât aş fi crezut; în ce am gândit: e destul să te reciteşti după zece ani, ca să înțelegi că cel ce a scris eşti tu şi totodată un străin, e aproape altul. – Avem, apoi, pentru investigarea la care am purces în privința noastră înşine, prezentul, prezentul în care „ne surprindem". Nu însă şi viitorul. Toate aceste ipostaze sufleteşti ai zice că *vin* de undeva, că ies la iveală. E limpede că toate emoțiile, sentimentele, gândurile, închipuirile „noastre", fie că sunt sau nu în stăpânirea noastră, *nu sunt cauzate de noi.* Teoria psihanalitică (libido, subconştient etc) oferă denumiri, dar nu explicații, deşi ea priveşte exact zona despre care scriu acum. Teoriile ştiințifice psihosomatice, atât cât le ştiu, lămuresc cauzele acestor fenomene, dar nu şi de ce sunt *aşa* cum sunt. De fapt, ele transformă conştiința într-o mutație biologică, ceea ce e o mărturisire voalată a neştiutului. Cercetarea referitoare la mine însumi se mai complică şi prin: a) este oare zona investigată un *aşa,* ceva dat şi gata structurat, sau este în schimbare, formare etc.? b) însăşi cercetarea mea despre mine acționează asupra a ceea ce sunt (ca *Bildung,* ca element de „formare") şi rezultă o interacțiune în care cei doi termeni – eu şi cercetarea asupra mea – se îmbină, rezultând o stăpânire de sine ce devine deprindere; c) cunoaşterea de sine, ca orice cunoaştere, poate fi adevărată sau falsă; d) apare întrebarea dacă o asemenea investigație este finită sau măcar finisabilă. Este cumulativă, progresând? Sau nu? Totul depinde de cum abordăm străinul ce suntem: ca un *ceva* perfect COnturat Sau, dimpotrivă, ca o devenire;

e) legat de (d): este cunoaşterea de sine (prin faptul că este o cunoaştere!) doar una generală, funcțională, esențială, aşadar una care nu poate ajunge la explicarea şi înțelegerea *propriului* individual (începând cu amprentele digitale, grafie etc. până la tot ce mă face să fiu „eu"), în sensul individuării din *Philebos* 16 c?

f) Cunoaşterea de sine este numai cunoaşterea de „sine"? Cât de vast este acest sine? Este el mai larg decât „mine", în aşa fel încât cunoaşterea lui să implice un orizont mai larg, cosmic şi/sau divin, cum ar fi destinul, predestinația, zodiacul, demonii păzitori etc.?

*Referitor la (c)*

Avem (întotdeauna) o „idee” despre noi, ne ştim ori credem că ne ştim. Această ştiinţă poate fi falsă, ceea ce ascunde o primejdie, fiindcă ne poate falsifica (uneori până la nebunie) şi pro-iectările noastre, şi relaţiile cu ceilalţi, şi, în general, relaţiile cu lumea. Falsa părere despre sine poate duce la veleitarism (care, combinat cu refuzul verificării prin realizare, merge spre paranoia), la complex de superioritate ori inferioritate etc. Există surprinzătoare păreri false despre sine: unul se crede mai înalt decât este, mai bun, mai rău, mai deştept, mai frumos, mai tare sau mai slab decât este, ceea ce duce la *Fehlgrife,* la erori de tot soiul, izvorâte din amor propriu (vezi Platon, *Legile* V, 731 e–732 b). Unii se înşală fundamental în privinţa lor înşile şi trăiesc aşa toată viaţa (uneori spre binele lor), refuzând să-şi vadă eşecurile. – Ideea prea bună pe care o are omul despre sine vine şi dintr-o „învăţătură” cu două tăişuri: de mici învăţăm despre „eroi” (şi despre virtuţile mari), învăţăm să urmăm pilda acestora, iar rezultatul e că terminăm prin a ne şi crede deja aşa, de unde mai târziu, când ne întâlnim cu viaţa, avem mari dezamăgiri, frustrări etc. Poate că e un principiu pedagogic greşit să vrei să aprinzi în toţi dorinţa de a înfăptui pe măsura modelelor, când ştim prea bine că doar o infimă parte dintre noi va fi în stare să aspire în chip realist către model.

Dar care e criteriul adevărului cunoaşterii de sine? În cazurile simple, criteriul este verificarea. Dacă mă cred curajos, mă verific în faţa unei primejdii. Dacă mă cred un „dur”, mă verific privind un cadavru însângerat etc. În rest însă, verificările nu pot fi experimentate, ci învăţăm şi aflăm cum suntem oarecum la întâmplare, adică pe măsură ce trăim un lucru sau altul. Lăsată astfel la voia întâmplării, cunoaşterea de sine poate fi ori lacunară, ori falsă, ori deformată, ori poate să nu fie deloc.

Ce-i de făcut atunci? Se pare că, înainte de toate, pentru cunoaşterea de sine, trebuie să fii *preocupat* de ea, ideal vorbind să fii preocupat continuu: să te observi, să te judeci, să pui cap la cap diversele verificări de sine, încercările la care te-ai supus, aprecierea lor etc. Cine face aşa ceva? Marea majoritate a oamenilor nu are nici una dintre aceste preocupări, iar cei care le au (intelectualii) nu par, prin asta, să stea cu mult mai bine decât ceilalţi. Omul „serios” îşi vede de treburi, autoanaliza părându-i-se complet futilă. În mod „normal”, omul este prins în treburile sale şi întoarcerea aceasta spre sine, care numai o „treabă” nu e, e privită ca un lux, ca o pură

inutilitate. Ne aflăm atunci în fața unei dileme: dacă îmi văd de treburi, nu ştiu *cine* sunt eu, cel care îşi vede de treburi. Or, acest lucru impietează asupra întregii mele activități, făcându-mă să merg înainte oarecum orbeşte. În schimb, dacă sunt preocupat să mă investighez pentru a mă cunoaşte, mă abat de la treburi. În plus, dat fiind că această cunoaştere de sine e supusă întâmplării, risc să nu o termin niciodată, aşa încât soluția ca întâi să mă cunosc şi apoi să-mi văd de treburi nu funcționează. Cunoaşterea de sine are apoi inconvenientul că nu se petrece la fel ca una despre un lucru. Nu iese nimic din faptul că stau pur şi simplu şi mă gândesc la mine. Pe de altă parte, fațetele sinelui meu care pot fi cunoscute sunt tot atâtea câte încercările (şi verificările) prin care am trecut. Ele nu-mi dau nici o garanție că sunt toate şi nici măcar că sunt cele esențiale, de vreme ce le-am dobândit la voia întâmplării. Până în ultima clipă a vieții pot fi confruntat cu o încercare capabilă să-mi modifice fundamental imaginea mea despre mine. Cine sunt eu nu pot afla, pare-se, pe o cale empirică. Şi atunci ce facem? Ne lăsăm pe seama psihanaliştilor şi a medicilor? În sfârşit, ține oare cunoaşterea de sine de domeniul teoriei? Sau este, cum o văd unii psihanaliști, o luptă? Pot oare să o degrevez de acea axiologie potrivit căreia toate cusururile mele sunt rele şi toate calitățile mele sunt bune şi să mă judec la „rece”, cu singura preocupare de a stabili topologia domeniului care e străinul ce sunt? Chiar o asemenea cunoaştere teoretică de sine n-ar cuprinde, de fapt, decât felul cum aş *reacționa* la anumite „situații”. Căci ce înseamnă „ştiu că sunt curajos” altceva decât faptul că în situații de primejdie aş reacționa curajos? De fapt *nu* e aşa, pentru că la „ştiu că sunt gras” sau la „ştiu că sunt urât” nu se pune problema de a reacționa la o „situație”. Ar fi atunci oare cazul să deosebim „aspectul exterior” („fizicul”), unde nu se aplică „reacția”, şi „psihicul”, unde se aplică?

În realitate toată viața omului se petrece în această permanentă confruntare cu sine însuşi. Cunoaşterea de sine este utilă, ba chiar trebuincioasă, tocmai ca să ştiu ce sunt în stare să fac, să simt, să gândesc, ca să ştiu care-mi sunt limitele şi cum e condiționată libertatea mea.

## *O glumă filozofică*

Moralele tradiționale au obârşia în „deosebire”, şi anume în deosebirea fundamentală suflet–corp, cu valorificările filozofice cunoscute. Cele mai multe morale predică lupta împotriva „păcatului” şi cer înfrângerea plăcerilor (trupeşti), a impulsurilor (de exemplu, mânia), a instinctelor „oarbe”, mergând uneori până la *în-frângerea* acestora.

Deci toate acestea (plăceri, impulsuri, instincte) există, ele sunt *fireşti* şi, de vreme ce morala le presupune, ele fac parte din „dotarea” noastră şi sunt „anterioare” *(proteron)* în raport cu orice intervenție şi intenție privitoare la ele. Aşadar, moral vorbind, se aşteaptă de la mine să mă înfrânez, să mă *în-frâng.* Şi asta *necontenit,* fiindcă, fie şi înfrânte, ele rămân latente şi reapar, sunt „natura” mea. – Ceea ce înseamnă că morala e o continuă luptă cu mine însumi, cu natura mea, cu firescul meu, o continuă negare a mea sau, cel puțin, a unei părți din mine.

Răul ce sunt sau care e în mine cuprinde o gamă extrem de largă: de la cusur şi până la păcatul originar. (Oare la fel e şi în cazul binelui?) Morala ne face adesea să ne vedem mai răi decât suntem, *tematizând răul* şi lăsând în vag binele. (Or, noi obişnuim să etichetăm oamenii în ambele feluri, spunând că sunt – predominant, desigur – fie buni, fie răi.)

Moralul se înfățişează atunci ca o înfrângere a răului, niciodată definitivă, mai degrabă ca o luptă continuă cu răul, iar fapta morală devine un lucru „făcut”, ceva ne-natural, o „operă”, care nu are însă un capăt, un *telos,* care nu se realizează, ci care, necontenit, se înfăptuieşte. În aceste condiții, oamenii morali pot fi cât se poate de buni, dar nu sunt defel naturali, fireşti, spontani.

Ne rămâne atunci ca speranță *deprinderea.* Aristotel spune explicit că moralul este o *hexis,* o „deprindere”, o chestie de exercițiu, iar moraliştii spun chiar că moralul trebuie să devină o a doua natură. (Mă rog, dar atunci câte naturi poate avea omul?) Ideea e că, dacă te deprinzi să urmezi calea cea bună, îți vine (tot) mai uşor să eviți păcatul. Lucrurile se întâmplă pesemne ca atunci când rezolvi mai uşor o problemă de algebră dacă ai exersat rezolvând cât mai multe probleme. Numai că există şi deprinderi rele („s-a deprins să bea, să fumeze, să joace cărți” etc.). Unde e deosebirea? Deprinderile rele sunt, să zicem, „fireşti” (lor „le cădem

pradă"), pe când cele bune, morale, sunt intenționate, la ele se ajunge în chip *metodic*. În primele lunecăm fără voia noastră, oarecum de la sine, în cazul ultimelor e nevoie de un efort susținut, stăruitor, pentru a le dobândi. În cazul primelor regretăm deprinderea, în cazul celorlalte urmărim s-o realizăm. Firescul cade, iată, din nou de partea răului."

De altfel e destul să consulți pe marii teologi catolici, pe Sf. Augustin sau pe Sf. Toma, ca să vezi ce rol covârşitor joacă răul (păcatul, ispita) şi ce puțin se vorbeşte despre bine. Sau tentațiile

Astfel, morala se înfățişează ca o obsedantă negare a firescului. Naturalul e „câh!" Lupta nu mai este în acest caz maniheistă, lupta care se dă pe scena lumii între un principiu al binelui şi unul al răului, ci este lupta împotriva unui rău natural în vederea real-izării unui bine *intențional*. În acest context, problema libertății trece în prim-plan.

Acest fel de a vedea lucrurile ne dihotomizează. Omul moral luptă cu sine însuşi, ba ajunge chiar să-şi transforme întreaga viață într-o luptă cu sine însuşi şi asta în cele mai felurite forme. Răul natural este ipostaziat şi personificat (diavolul), la fel şi binele (îngerii) şi dihotomia lăuntrică devine, psihologic vorbind, una cosmologică. Asemenea dihotomizări sufleteşti sunt primejdioase pentru echilibrului psihic; ele pot duce la efortul deznădăjduit spre extaz sau/şi la negarea totală a vieții fireşti (stâlpnicii). În orice caz, pe această cale omul nu ajunge să obțină tihna împăcării cu sine. Morala este înălțătoare, dar nu este o soluție. În mod obişnuit noi rămânem în zona compromisului, rămânem adică, în cadrul moralei, *datori,* fiindcă, în principiu chiar, morala este o datorie, o obligație *(Pflicht, Sollen),* o *intervenție* a omului în firescul propriu şi, indirect, în naturalul cosmic.

Argumentul cel mai des folosit de moralişti este cel al consecințelor: „Dacă făptuieşti aşa (adică moral rău), atunci iese rău şi pentru tine, şi pentru semenii tăi." Argument socratic, platonic, creştin etc., care,

Sf. Antonie. Aproape întreaga operă a lui Augustin e polemică, chiar eristică adeseori.

dintru început, introduce în discuție *socoteala,* intrând astfel în domeniul jocului de şah şi al temporalității. *Opresc* fluxul temporal spontan pentru ca să „chibzuiesc" consecințele acțiunii. Îndeletnicire anevoioasă – fiindcă

adesea e greu de stabilit ce consecințe sunt necesare, ori probabile, ori posibile, ori doar accidental posibile (riscul) – şi oricum nepractică în cazurile acțiunilor iminente. Fenomenologic vorbind, ea implică nu numai o oprire a fluxului temporal al acțiunilor mele, ci şi o evadare din prezent în *theorein,* în „teorie" în sensul platonic–aristotelic, acțiunea devenind astfel un caz particular al unei doctrine de sine stătătoare. Astfel se trece de la aspectul slab al argumentului la cel tare, care afirmă că *în sine însăşi* calea aşa-zisului rău duce la pierzanie nu în mod întâmplător, ci esențial, prin firea lucrurilor. Alegerea chibzuită, liberă devine – prin morala ca teorie – o *normă.*

Numai că morala nu a fost întotdeauna încununată de succes. Lupta permanentă împotriva firescului, în numele unei teorii care angajează intervenția în vederea dregerii unei lumi condamnate ca o proastă orânduire, nu corespunde fiecăruia. Nici cantitativ şi nici pe linia purității lor, rezultatele nu au fost deloc convingătoare. Aplicată în realitate, morala a devenit *elitistă* şi nici măcar în puținele cazuri de reuşită ea nu s-a dovedit definitiv izbânditoare. Mulți chemați, puțini aleşi şi nici ăia nu cine ştie ce. Lumea n-a devenit cu mult mai bună prin morală, deşi, cum se spune, sigur ar fi fost mai rea fără ea. Dar de ce? Întâi, pur şi simplu, fiindcă imediatul are prioritate față de ulterior, față de ce se întâmplă „mai încolo" (cioara din mână şi vrabia de pe gard, *bis dat qui cito dat* etc.). Apoi, fiindcă între plăcere şi efort, majoritatea alege în mod spontan plăcerea. În sfârşit, fiindcă raționamentul moral nu e întru totul convingător: e drept că plăcerile se plătesc uneori scump, dar sunt plăceri. E drept că ele au reversul lor, dar şi moralul, pentru a-şi primi răsplata (deprinderea morală), trebuie să cunoască mai întâi efortul şi renunțarea. Aşa încât lucrurile par că se echilibrează. – Însă mai presus de orice sunt, iată, o grămadă de oameni care au trăit o viață de plăceri, care au fost mincinoşi, violenți, îngâmfați, mă rog, care au avut toate păcatele lumii şi care au dus-o totuşi bine mersi până la bătrânețe. Ceea ce se rezumă în ideea că lumea (societatea) e nedreaptă în esența ei, atâta vreme cât cel bun rămâne nerăsplătit, iar cel rău triumfă. Nedreptatea lumii, resimțită de cei buni, cei cumsecade, cei nevoiaşi, amărâți şi truditori, cerea ceva mult mai adânc, ceva care să răspundă atât nevoiaşului, cât şi pretențiosului.

Acest ceva este nemurirea sufletului.

În toate limbile pe care le cunosc, „nemurirea” este un concept construit prin negație *(athanatos, immortalitas, immortel, unsterblich* etc.). Nemurirea este un „nu” spus morții, acest zid de care omul se izbește de mii și mii de ani de când e conștient că trăiește. Viața e asociată, fizic, cu moartea, iar psihic, cu frica de moarte. Frica de moarte pătrunde peste tot în viață,

[2] „cine dă repede dă de două ori“ (*lat.*), n. ed.

fiindcă gândul morții transformă viața în deșertăciune și zădărnicie. Moartea este totodată strictisim individuală (fiecare moare singur) și uman egalizatoare (toți murim). La fel și frica este frica de moartea *mea* și pierderea a tot ce este lume. Dintotdeauna moartea și nemurirea privesc numai viul, nu cosmosul. După câte știu, în toate religiile, moartea viului ajunge să însemne moartea cosmosului numai dacă, la rândul lui, cosmosul e conceput ca viu. Frica de moarte nu e frica de Nimic, ci frica de pierderea viului, de pierderea ultimei identități. Soluția oferită pentru frica de moarte (cel mai autentic sentiment pe care-l avem) este nemurirea și ea păstrează mai tot din relativitatea ei față de viață, vreau să spun din conceperea ei în funcție de viața asta. Credința în nemurire nu înlătură moartea, ci doar anihilează frica de moarte. Moartea rămâne un fapt, o realitate, cea prin care se pune capăt *acestei* vieți. Firește, nemurirea nu poate fi argumentată în ea însăși și credința rămâne singura cale de acces la ea. Credința este la fel de miraculoasă ca nemurirea și covârșitor mai veche decât rațiunea. Propriu-zis, necredincioșii apar de-abia o dată cu descoperirea rațiunii și cu promovarea ei ca definitorie pentru om. Credința răspunde celei mai largi arii umane, este cea mai „populară” soluție morală și are cea mai largă funcție compensatoare. Este uimitoare eficacitatea credinței în nemurire. De la babele din biserici și până la subtilii metafizicieni, de la Socrate și până astăzi, din Europa și până în capătul Asiei – peste tot și oricând nemurirea a prins cele mai variate tipuri umane și a fost mereu încununată de succes. De la micile și meschinele nedreptăți zilnice până la orânduirea socială și chiar cosmică, totul este compensat în nemurire. De aceea, credința în nemurire are nenumărate înfățișări și ramificații, toate răspunzând unei nevoi compensatoare a frustrărilor de viață de aici. Nemurirea se construiește cu materialul de aici, transfigurat în ideal compensatoriu.

* Creştinismul a fost desigur un succes moral, spre deosebire de morala „rațională” greacă şi justiția romană. El a apărut de altminteri tocmai pe eşecul (prin elitizare) al vechii morale, ca o mişcare de mase, fiindcă nemurirea creştină (rai–iad, judecata de apoi etc.) răspundea deopotrivă elitelor şi maselor.

– Nu toate greşelile trebuie îndreptate. - Îndreptarea greşelilor duce la un „trebuie să fac altfel”. – Înlătur aici toate aderările la sisteme de valori exterioare (religioase, morale, politice), în care caz dialogul interior nu mai are rost. – Există o gamă nemăsurată a greşelilor: greşeli voluntare şi involuntare, greşeli minore şi greşeli grave, greşeli de percepție, sentimentale, logice, morale, politice. Această extensie a gamei greşelilor (de la apăsarea pe un buton greşit până la sadism) e dăunătoare, fiindcă suntem înclinați să tratăm greşelile grave la fel ca pe cele minore. – Există o puternică înclinație de a minimaliza greşelile şi de a maximaliza însuşirile. – Înclinația mare a dublei măsuri: una pentru greşelile proprii şi alta pentru cele ale altora. – Cum suntem? Iremediabil supuşi greşelii? Salvabili? Sau ameliorabili? – Adiacente ale greşelii: eroarea, falsul.

*Atitudini față de greşeli*

a) trecem indiferenți;
b) ne mirăm, le „explicăm” (scuzăm);

c) le „analizăm” şi luăm măsuri să nu se repete; d) ni le „asumăm” ca reprezentative; e) le corelăm într-un efort de identificare.

– Greşeala, pentru cel care nu a aderat la un sistem de valori exterioare, reprezintă o abatere *de la ce?*

– De obicei greşeala te *surprinde* (dacă aş fi prevăzut-o, aş fi evitat-o, desigur) şi-mi dezvăluie ceva ce nu ştiam despre mine şi pe care îl califlc ca rău sau ceva care, în măsura în care îmi dezvăluie eroarea în care trăiam, nu-mi place.

De aici rezultă că avem în noi o paradigmă a rectitudinii. Dar dacă nu sunt un aderent declarat la un sistem de valori, de unde vine această paradigmă? Şi în acest caz, ce ar trebui să fac? Să verific valorile care mi se propun (sistematice sau nu) – pe fiecare dintre ele în parte – şi să-mi formez un sistem propriu, cu gândul de a nu mai depinde de valori inculcate?

– Ce altceva mai este, în afara sistemelor de valori, decât „desfrânarea”, decât „voința de putere”, *Wille zur Macht?*

– Înaintea calificării ca „greşeală” a unei fapte proprii vine întrebarea: cine cu cine stă de vorbă? Evident că eu cu mine. Dar eu şi cu mine nu sunt doi, ci tot eu. Cum asta? Voi reveni.

– Dacă nu fac ceva, dacă refuz să fac pentru că lucrul nu mi se pare „în regulă”, sau dacă socotesc că am făcut o greşeală, în virtutea a ce se întâmplă aşa? În virtutea faptului că am *o paradigmă a mea despre mine* care, totodată, e un îndreptar. Conştient ori nu, am despre mine o „imagine” cu care mă identific. Cum se spune: „mă închipuiesc” într-un anumit fel. Conflictul dintre imaginea mea despre mine şi realitatea greşelii face „greşeala” ca atare. În această imagine a mea despre mine poate fi veleitarism, bovarism, infantilism, dar şi caracter, tărie etc. Se poate vreodată uni, identifica imaginea mea despre mine cu realitatea? În orice caz, acesta e tărâmul pe care omul evoluează. Îşi modifică paradigma în funcţie de valorile proprii şi îşi asumă greşelile, îndreptându-le după putinţă (*kata dynamin),* totul petrecându-se în orizontul ameliorării posibile. – Copilul are infinite posibilităţi de a se imagina pe sine, de a se proiecta ca cineva. – Imaginea despre sine o străvezi la mulţi adulţi: unii se cred donjuani, alţii mai deştepţi decât toţi, alţii multitalentaţi, alţii infailibili chiar – şi merg aşa până la moarte, fără să aibă o bună relaţie cu propriile greşeli. Dar faptul că „merge şi aşa” înseamnă că mai trebuie un factor, afară de imagine şi realitate, pentru ca omul să evolueze. O fi sinceritatea cu sine, o fi preocuparea de sine, o fi tendinţa de perfecţionare, o fi răutatea celorlalţi sau câte puţin din fiecare? – În ce măsură *vedem* greşelile proprii, dacă nu ni le spun alţii? – Gradul de nepotrivire dintre paradigma mea şi realitate reiese îndeosebi la greşelile grave. – Poate că paradigma vine tocmai din copilărie şi rămâne un infantilism, iar maturizarea este relativa împăcare cu tine însuţi aşa cum eşti. Pare ispititor, dar nu e chiar aşa.

– *Responsabilitate:* numai cei responsabili (?) greşesc, restul sunt iresponsabili.

– Indulgenţa pentru sine vine din dragostea pentru sine, care, la rându-i, vine din imediateţea cu sine". Avem, deci:

a) imediateţea fiecăruia cu sine (Augustin: *Quid antem propinquius neipso nihi”, Confesiuni* X, 16); Heidegger, *Sein und Zeit,* pp. 41–42: *Das Sein*

*dieses Seieden [des Daseins] ist je* meines. *In Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinen Sein.*);

b) dragostea pentru sine, *philautia* (Platon, *Legile,* 731 e), de unde:

c) imaginea „bună" despre sine (Platon, *Republica V,* 474 d–e );

„Cel mai mare rău dintre cele ce afectează sufletul majorității oamenilor este răul congenital de care nu scapă nimeni, prin care fiecare este plin de indulgență în ce-l privește: este răul numit amor propriu, iar această înduioşare pentru sine însuşi e naturală oricărui om şi, pe bună dreptate, obligatorie pentru fiecare. Dar ceea ce e foarte adevărat este că fiecare dintre greşelile noastre, în orice prilej, se datorează extremei afecțiuni pe care o avem pentru noi înşine: cel ce iubeşte este orb pentru ce iubeşte, astfel încât judecă greşit despre ce e just, bine şi frumos, crezând totdeauna că ce este propriu trebuie prețuit mai mult decât adevărul." (Platon, *Legi* V, 731 e) Pentru „dragostea de sine", vezi şi Aristotel, *Etica nicomahică* IX, 8, 1168 a 28: „Se mai pune întrebarea dacă cel mai mult trebuie să te iubeşti pe tine însuți sau pe altcineva." Şi IX, 4, 1166 a: „sentimentele amicale... par să derive din cele pe care le nutrim față de noi înşine".

2 „Însă ce e mai aproape de mine decât eu însumi?" *(lat),* n. ed.

3 „Ființa acestei ființări [a *Dasein-ului]* este *de fiecare dată a mea.* Tine de ființa acestei ființări ca această ființare însăşi să se raporteze la ființa sa." *(germ.),* n. ed.

d) greşeala prin discrepanța dintre imagine şi realitate;

e) ce fac cu greşelile mele;

f) responsabilitatea mea față de mine.

– *Responsabilitatea proprie:* eu trebuie să răspund față de mine. Să răspund la ce? Să răspund înseamnă aici „să dau socoteală", ceea ce înseamnă:

1) să fiu sincer cu mine însumi (ceea ce este extrem de greu);

2) să-mi asum greşelile;

3) să mă străduiesc să-mi „corectez” propria imagine după realitate;

4) să evoluez.

Acestea reprezintă un proces.

– Dragostea pentru sine, ca orice dragoste, implică *deformarea* obiectului iubit, ipostazierea lui, transfigurarea lui în bine, frumos etc. Nu sunt „obiectiv” când iubesc. E drept că aceasta reprezintă şi o cale de cunoaştere (filo-sofie, Max Scheler), o intensificare a cunoaşterii. De aceea, dragostea aceasta va trebui canalizată spre obiectivitate, adică trebuie să lucrez permanent asupra raportului imagine de sine-realitate.

– Există un imperativ al lui „să scot din mine ce e mai bun”? E necesar oare să evoluăm, să ne controlăm necontenit, să adăugăm vieții (aşa cum vine ea) supravegherea, efortul îndreptării cu toate eşecurile lui, altfel spus să ne complicăm viața? Nu e, dar vine ceasul destinului, fiindcă viața e un joc pe viață şi pe moarte.

– Riscul destinului furat.

– Analiza greşelii şi analiza mea ca greşitor. – Analiza greşelii este (sau poate fi) obiectivă (când e vorba de o greşeală ce nu-mi aparține), după cum poate fi subiectivă, în sensul că se raportează la mine, e greşeala mea. Dar dacă eu şi greşesc, şi analizez, rezultă că suntem doi? Analizez ceva ce am făcut în *trecut.* (Nu pot să şi fac, să şi analizez, concomitent şi în prezent) Or, tot ce e în trecut e „obiectiv”, în sensul de imuabil. Nu pot să fac să nu fi făcut, dar pot să scrutez ce am făcut, tocmai fiindcă fapta mea trecută rămâne aşa cum am făcut-o, este un obiect de cunoaştere în sensul platonician. – „Greşeală”, în sens eminent, este ceea ce nu pot accepta despre mine din ceea ce fac. Deci: a) recunosc că *eu* am făcut; b) refuz să recunosc că aşa sunt, ăsta sunt; c) mă „îndrept” (în viitor). – Tehnici de refuz al greşelii: ascunderea, minimalizarea, vina altora, reducerea la nivel nereprezentativ. – Vină, răspundere, remuşcare (conştiință încărcată vs. conştiință împăcată). – *Philia seautou,* „iubirea de sine” – ca *dat* ineluctabil şi ca izvor al greşelilor (imediatețea şi ca dat, şi ca păcat originar) – paradoxal! – Identificarea proprie prin greşeli şi îndreptarea lor (poate) duce la reducerea identității în limite minore, la acceptarea neînsemnătății proprii. – Cu cât îmbătrâneşti, îți ierți mai greu greşelile. Tineri, sărim zglobiu peste greşelile noastre („păcatele tinereții”), de parcă tinerețea ar fi

perioada greşelilor. Cumva, cu vârsta, creşte răspunderea față de tine. – Paradigma vine din cei 7 ani de acasă, din vorbele copiilor, din cărțile de poveşti şi din minunatele cărți ale pubertății. – Greşeli, slăbiciuni, năravuri. – Schema „îmi văd greşelile, le analizez şi le corectez" este folositoare (deşi foarte grea) şi ne este necesară. Dar ea este perpetuă, deci are un iz de dezamăgire. Apoi, ce obțin prin corectarea greşelilor? Un om *corectat,* un ideal de premiant, o înțelepciune negativă, o curățire, scăpatul de zgură? Corectarea ne ajută să ne *identificăm* oarecum, să obținem o echilibrată relație cu noi înşine. – *Voința,* a treia componentă (1.greşeala – eu ca greşitor; 2. eu ca analizator – judecător; 3. voința prin care înlătur greşeala). Voința, această necunoscută, este *tăria* noastră, este ceea ce ne dă *încredere* în noi. Prin voință ne îndreptăm, ne stăpânim şi ne afirmăm. Două teorii de bază, după citatele mai răspândite:

1) Ovidiu, *Metamorfoze,* VII, 20: *Video meliora proboque, deteriora sequor,* „Văd şi ader la cele mai bune, dar le urmez pe cele mai rele". 2) Socrate – cine ştie cu adevărat ce e binele nu face răul. Deliberare, alegere, hotărâre, voință, realizare *(Durchfiihrung).* După Socrate, omul convins (încredințat) de adevărul moral nu poate să facă răul, după Ovidiu, poate. Problema e: cât de convins poate fi omul? Socrate credea că o convingere adâncă (din lumina adevărului) atrage automat acțiunea (comportamentul) justă. În corectarea greşelilor ar fi important dacă am dobândi o asemenea convingere. În ea, adevărul şi binele sunt legate.

– Ne naştem neajutorați şi de-a lungul copilăriei trebuie să fim educați, adică să ni se spună ce e bine şi corect, şi ce nu e bine şi corect. În plus, să ni se corecteze greşelile. (Dar greşelile ne sunt înnăscute sau nu? Nu fiindcă le putem îndrepta, ci fiindcă necontenit greşim.) Un tânăr (bine) educat este în bună parte un tânăr cu greşelile corectate. În copilărie deci, ni se inculcă o normă şi ni se face o corectare a greşelilor.

Vine apoi vremea (maturității) când trebuie să hotărâm asupra normei, să îi răspundem: răspund față de..... (norma). Dar e şi întrebarea: cui răspund? Maturizarea e răspunsul pe care mi-l dau *mie* despre normă.

– Eliberarea de norma inculcată (revolta), dez-vățul.

– Exemple de normă: nu numai marile morale (platonică, aristotelică, religioasă), ci şi, de exemplu, poezia *If* de Kipling sau sfaturile lui Polonius către Laertes din *Hamlet.*

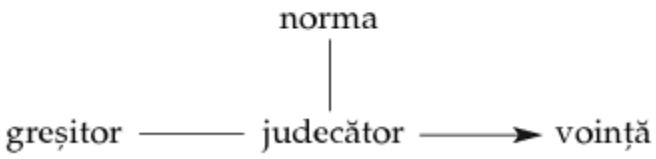
– Scara afirmațiilor în *Legi* 731 e-732 a: 1) dragostea de sine este naturală, necesară şi general umană („înnăscută", am zice); 2) credința că ştii totul e cauza greşelilor; dragostea de sine duce la credința că ştii totul; 3) corectarea e prin cei ce cu adevărat ştiu.

– Cu cât eşti mai intolerant cu ceilalți, cu atât eşti mai tolerant cu tine însuți. – Greşelile îndreptate pot duce şi ele la orgoliu. – Nici o greşeală morală nu e 100% reparabilă. – Greşeala înlăturată nu *şterge* greşeala făcută.

*Chestiunea crucială:* omul e născut bun sau rău? Depinde ce înseamnă „bun" şi „rău". Ceea ce dintr-o dată mută problema de la „naştere" la „cod moral", de la genetică la dogmă. Spontaneitatea pare să fie de partea „greşelilor", fiindcă ele nu se fac îndeobşte intenționat. O greşeală „simplă" poate fi reparată fără a fi „trecută în cont", adică fără a însemna mie-mi ceva despre mine. Dar sunt greşeli care ne miră, care parcă ne dezvăluie un eu neştiut, punându-ne problema care „eu" sunt eu de fapt. Greşelile repetate (.... *sed perseverare)* sunt de asemenea dintre cele care ne zdruncină încrederea că ne cunoaştem de-adevăratelea. În orice caz, în confruntarea , greşeală"–„judecată" (rațională), greşeala este actul spontan. Suntem, aşadar, în chip natural greşelnici (păcătoşi), dar numai în raport cu judecata, fiindcă faptele bune nu le „judecăm", ci ni le asumăm (tot spontan) şi ne întărim părerea bună pe care o avem despre noi. Poate că, făcând inventarul, suntem funciar şi buni, şi răi. Atunci trebuie să luăm aminte îndeosebi asupra „judecății". De mici copii suntem „judecați" şi asta e baza educației: despărțirea a ceea ce facem în „bine" şi „rău". Ne-au „judecat" părinții, profesorii, aşa-zisa opinie publică etc. Tot ce am făcut a intrat sub lupa „judecății", de la „stai drept la masă" până la „n-ai voie să...". Pare-se că prima „judecată" nu este a noastră, ci a altora despre noi şi poate că atunci când ne judecăm singuri e doar din obişnuința de a fi judecați în ceea ce facem, dintr-un reflex care mută în noi judecata altora despre noi. Dar şi atunci, spontaneitatea e de partea greşelilor. – Tot de mici copii am învățat să ne apărăm de judecată, să trişăm, să ne scuzăm, să

aruncăm vina pe alții, să ascundem. Ni s-a inculcat o culpabilitate, nu o responsabilitate, chiar dacă, într-o bună educație iluministă, orice observație care ni s-a făcut a fost însoțită cu „explicații" menite să ne justifice voința educatorilor. Toată lumea acceptă că există copii înzestrați pentru ceva şi alții total neînzestrați pentru acel lucru. Dar dacă există copii (şi adulți) înzestrați pentru „morală", bunăoară, şi alții neînzestrați pentru ea – cine poate şti acest lucru? Ştim doar că există copii ascultători („buni", fiindcă ne „ascultă") şi copii neascultători. – Un izvor de greşeli e şi imaginea pe care doreşti să le-o dai celorlalți despre tine.

– *Schema elementară*:




Această schemă elementară pare funcțională (la nivel de dirigenție), dar de îndată ce o puricăm se ivesc aporii: cine e greşitorul? cine judecătorul? Eu, firește. Dar cum? E vorba de o dublă personalitate? Eu, entitate atomică, sunt dublu? Aporia aceasta pare că poate fi expediată afirmând că greşitorul sunt eu din trecut, iar judecătorul eu de acum. Dar atunci „eu" mă fărâmițez în toate clipele trecutului meu (adică într-o infinitate) şi la fel şi „eu" de acum.

Dar poate că greşesc luându-mă pe mine, „greşitor", ca eu în întregime şi pe mine, „judecător", tot aşa. Poate, în fond, e vorba doar de „greşeala" mea, nu de tot eul, şi de mine ca judecător, aplicator al normei, nu de tot eul de acum. Atunci schema se transformă astfel:

reguli nescrise, religie, legi, norme morale, dogme politice, ideologie

greşeală – aplicarea normei — sentință, pedeapsă, penitență, ispăşire

Ce rezultă? Întreaga schemă s-a „obiectivat", a devenit un *caz* în sensul juridic. Greşeala nu mai e greşeala *mea,* cu care trebuie să mă identific sau nu, ci e abaterea *prevăzută în normă,* scrisă ori nu, ştiută şi recunoscută

*înainte* de a greşi eu, „obiectivă”, adică un *Allgemeines,* „ceva general”, un *Begriff,* un „concept”.

Iar judecătorul nu mai sunt eu, identic cu cel ce a greşit, ci *altcineva,* care reprezintă norma, care, funcțional, este identic cu norma, este norma întruchipată. Iar rezultatul judecării nu mai este o corectare, o interpretare, ci o pedepsire, o penitență, o ispăşire – toate exterioare, aplicate mie „obiectiv”. Bineînțeles că este aceeaşi schemă, numai că *socializată* (în variantele ei religioase, confesionale, jurisdicționale etc.). Greşeala a devenit un „caz” şi judecarea, un „proces” (în sensul juridic). Greşeala e totdeauna un „caz” (de la *casus, –us,* cădere, întâmplare, accident, nenorocire – vezi verbul *cado, cadere, cecidi, casum),* în sensul de „întâmplare rea”, adică de ceva ieşit din viața rutinieră, care concentrează oarecum în sine o bucată dintr-un flux temporal altfel neutru, care rupe, tulbură, *deranjează* o ordine anume, oricare ar fi ea. Este în natura greşelii să atragă atenția asupra ei, apoi să nu ne lase în pace, asemeni unui cui înfipt în noi, care dez-neutralizează traiul în domoala lui curgere. O „întâmplare bună” se înglobează de la sine în şirul vieții, pe când greşeala întrerupe armonia curgerii, *cere* să..., nu ne lasă să *trecem* mai departe, adică să continuăm să facem necontenit ceea ce facem fără să ştim. Ea ne opreşte din mers şi ne ține în umbra ei. Ea întrerupe. Ceea ce facem îndeobşte – adică să trecem *peste* ce ni se întâmplă dintr-o dată (de fapt ne petrecem viața „trecând peste”, de unde şi vorba „trecem şi peste asta”) – greşind, nu mai putem face. De fapt orice imprevizibil (şi greşeala este unul) are acest caracter. Numai că greşeala este un imprevizibil *rău.* Orice „eveniment” este ceva ne-obişnuit, ceva ce răsare din şir şi ceva imprevizibil. Iată un caz extrem: cutremurul. Imprevizibil, eveniment rău şi, eufemic, „deranjant”, cu urmări care greu se şterg. Ce-l deosebeşte de greşeală? Evident, faptul că e *exterior.* – Greşeala, într-adevăr, este în mine, ea sunt eu oarecum şi evenimențialul ei este *pentru mine* aşa cum sunt şi urmările ei. Totul se înscrie într-o dimensiune a interiorității şi pe tărâmul imediateții, deşi greşeala are contingență cu lumea exterioară.

* In ordinea lor istorică, în Occident: mituri, dogme religioase, morale (laice), doctrine politice, ideologii.

*Reiau, sintetizând, expunerea:*

1) Greşeala = abatere de la... (Vezi schema greșitor-judecare–reparare).

2) Suntem obişnuiți de mici copii să fim „judecați”, să ni se facă „educația”. Lucrul se continuă în şcoală.

3) „Judecata” judiciară, caracterul ei *obiectiv;* răspunderea cetățenească față de legi şi autorități. *Idem* dogme, morală.

4) Schema de dirigenție şi aporiile ei. Dimensiunea interiorității-subiectivității.

5) Paradigma proprie.

6) Telul şi rezultatele.

– „Imediatețea cu mine” se schimbă de-a lungul vieții la toți cei ce evoluează (fiindcă unii nu evoluează). E un proces.

– În toate celelalte tipuri de judecată, eu răspund față de părinți, de educatori, de legi, de dogme, de duhovnici; în judecata morală, răspund numai *față de mine.* Dar ce înseamnă să răspunzi față de tine?

– Ce fac cu problema: născuți buni/răi şi înfrânarea, lupta cu sine?

– În problema duplicității mele ca greşitor-judecător, soluția Platon-Aristotel a fost împărțirea

omului în suflet–corp, la Platon cu sufletul ca dominator, administrator, judecător *(Legile* XII, 959 a-b şi *Alcibiade* 130 a–d) şi esență a omului, iar la Aristotel *(Etica nic.* IX, 4, 1166 a şi IX, 8, 1168 a–b), omul se defineşte („este”) intelectul, acesta în luptă cu poftele trupului. Soluția Platon-Aristotel duce la dificultatea de a le reunifica apoi pe cele două. – Iar dragostea de sine?

– Marea mutație: Descartes.

– În „corectarea greşelilor” am întâi o întoarcere spre trecut (spre momentul greşelii), apoi o răsucire spre viitor (proiectul de a nu repeta greşeala).

– Imaginea fiecăruia despre sine e paradigma neştiută a fiecăruia. Ea se corectează atât prin deosebirea față de alții („sunt scund”), cât şi prin remarcile celorlalți. Ea evoluează de la copilul ce „se dă mare” până la

*identificare.* În mod ciudat, suntem cel mai departe de noi. *Quid antem longinquius me ipso nihi?*

– *Influența* – Imaginea proprie pare să țină de imaginație (la copil cel puțin), dar este şi amestecată cu o (vagă) paradigmă morală nedefinită. Imaginea ține şi de „idealul" pe care-l ai şi care te *influențează.* „Idealul", tipul de om pe care îți propui să-l urmezi prin influența ce o exercită asupră-ți, e îndeobşte străin ție, inadecvat, dar poate influența în bine. Suportul, în acest caz, e admirația, iar idealul e un model.

„Insă ce e mai departe de mine decât eu însumi?" *(lat.)* Parafrază a propoziției augustiniene citate mai sus *(Confesiuni* X, 16) *Quid antem propinquius ne ipso nihi?,* n. ed.

Identificării tale prin corectarea imaginii îi spunem *maturizare,* care e un proces, nu un fapt. Unii se maturizează mai devreme, alții mai târziu, mulți deloc. În „idealul" de influență, latura morală nu joacă un rol însemnat, este un tip de relație de la om (ca întreg) la om, de asta e important (de la in-di

vid la in-divid).

De ce mai degrabă criticăm decât lăudăm, mai degrabă condamnăm decât iertăm, mai uşor urâm decât iubim şi mai lesne suntem răi decât buni? Dacă păcătoşenia (adamică) e firescul omului, atunci virtutea e nefirească, de unde şi efortul de a te înfrâna şi strădania de a te înfrânge, nevoia parcurgerii unui drum, mântuirea etc., dar şi credința în „altă lume", cea bună, cea adevărată (Platon). (Pentru cât de firesc e „răul" îl avem pe Nietzsche) Dar dacă, în cazul nostru, al oamenilor, înclinația spre rău e firească, de ce din vremuri străvechi a existat şi o năzuință spre bine, de ce răul trebuie să ispitească la tot pasul binele, de ce are el nevoie de binele pe care îl parazitează sau îl mimează? Iar dacă ambele sunt originare, care e atunci originea lor comună? Şi apoi unde, cum şi când s-au despărțit apele? Desigur, o dată binele *şi* răul acceptate, toată problematica în jurul lor e previzibilă, adică teodiceea, morala şi religia în general devin previzibile, aşa cum previzibilă devine şi treaba filozofiei. (Mai puțin previzibilă rămâne transgresia celor două, nietzscheanul *jenseits des Guten und des Bösens*.)

„dincolo de bine şi de rău" *(germ.),* n. ed.

Aşadar, se porneşte de fiecare dată de la bine şi rău ca *date,* iar soluțiile, în linii mari, ar fi acestea: 1) *dualistă:* binele şi răul sunt originare, aşa încât căutarea *jenseits,* „dincolo", nu are rost. 2) *creştină:* binele este anterior (paradiziacul), în timp ce răul survine ulterior, ca eveniment. Sigur, Adam şi Eva au greşit înfrângând porunca divină, dar deja porunca implica binele şi răul chiar în formularea ipotetică „dacă veți mânca". Ei puteau să *aleagă,* dar ca să aleg trebuie să am între ce şi ce, aici între binele paradiziac (prin abținere) şi răul necunoscut, care apare abia ca *decurgere,* o dată ce porunca ar fi fost nesocotită. Dacă Adam şi Eva nu ar fi gustat din fructul oprit, ar fi rămas un *statu quo ante fit* (paradiziacul) şi răul nu ar fi ajuns să fie. Se accentuează îndeobşte libertatea lui Adam şi se trece cu vederea că răul era prefigurat (ca posibil) în însăşi posibilitatea de a alege, şi asta tocmai pentru a nu se ajunge la situația neplăcută a împărțirii vinii şi cu Dumnezeu. Aşadar, în varianta creştină, avem: – o stare paradiziacă, în care răul nu exista şi care, în totalitatea ei, era o creație divină, era o lume bună, perfectă (?!); – o „posibilitate" de rău (instituită de Dumnezeu sau cum?), fructul oprit, care putea curma binele; – posibilitatea de rău era oarecum alături de bine în alegerea posibilă a lui Adam, dar binele era încă prioritar, întâi

fiindcă *era,* adică exista deja, apoi fiindcă precumpănea tocmai prin gradul lui de existență şi prin „întinderea" lui. El era amenințat *numai dacă* se gusta din fructul (pomul) oprit. În rest, *totul* îi era îngăduit lui Adam; – Adam ca ființă *liberă* în alegere; – alegerea ca *faptă,* ca *eveniment.* Până astăzi, evenimentele (şi istoria în genere) sunt considerate ca „rele", de vreme ce sunt asociate cu războaie, omoruri, intrigi etc. Pe de altă parte, pentru că „se întâmplă", tocmai ele atrag interesul şi alcătuiesc, putând fi narate, substanța romanelor, filmelor, istoriilor etc. (Arar evenimentele sunt „bune" şi asta mai cu seamă când e vorba de peripețiile divinului, de pildă de viața lui Isus.) Aşa se face că „evenimentul" ca survenire este totodată *ruptură:* el curmă o stare înrăutățind-o. Există convingerea că înainte de „eveniment" era mai bine, că evenimentul a stricat o ordine. Evaluarea evenimentului se face aproape mereu după modelul „păcat versus paradiziac", în care evenimentul nu este o simplă întâmplare, ci ceva care *intervine,* strică şi are consecințe grave. Prin alegerea păcatului, omul a intervenit într-o ordine bună existentă la scară cosmică; el s-a detaşat *din* ea şi *față de* ea şi, cel puțin în ce îl priveşte, a curmat-o şi a devenit *altceva* decât ea. Adam şi Eva sunt izgo*niți* din rai, dintr-o „lume" şi o ordine care *continuă să existe,* doar că *fără ei.* Izgonirea presupune apariția unui nou „unde", a unei *alte lumi* care e tocmai *locul izgonirii,* unul în care se trudeşte şi se moare. Regăsim aici cele două lumi platonice, numai că în altă zămislire şi structură, cu alt tâlc şi alte consecințe. Aşa fiind, lucrurile ar putea fi privite ca încheiate: suntem marcați, pecetluiți, con-damnați într-o lume „rea", dar nu neapărat etic rea, ci oarecum cosmic rea (truda şi moartea). Iar lumea asta vine înspre noi din trecut, ea este *trecutul* nostru înțeles ca istorie fundamentală. – Numai că, potrivit doctrinei creştine, aici e vorba doar de fundalul care tălmăceşte rostul, fiindcă din această lume – şi în chiar interiorul ei – noi ne putem izbăvi, ba chiar *trebuie* să ne izbăvim. Iar posibilitatea izbăvirii apare din faptul că noi stăm acum, în lumea care s-a născut prin noi (prin căderea noastră), în fața unei *noi alegeri:* alegerea căii binelui sau a căii răului în *această* lume, alegerea mântuirii sau a pierzaniei, alegerea unui *prezent-viitor.* O asemenea alegere este deopotrivă fundamentală (închinarea vieții tale lui Dumnezeu şi binelui) şi de fiecare clipă (are în vedere toate faptele tale). Şi este o alegere care conduce din nou la două lumi, de astă dată de *după* moarte, una a raiului rămas rai (care e pur şi simplu reintegrat) şi alta, reprezentând o noutate în ordine cosmică, a iadului. O alegere care conduce la un dualism

de lumi, de vreme ce avem raiul care e binele pur şi iadul care e răul pur, ambele lumi despărţite şi in-dependente: raiul (binele) îşi duce în eternitate viaţa lui, iar iadul (răul) şi-o duce, tot în eternitate, pe a lui. Două lumi paralele, deci două lumi care nu comunică şi din care nici una nu are cum învinge. Aşadar, sinoptic, am avea:

1) O lume paradiziacă, în care doar binele există. 2) O posibilitate de rău (deci un bine/rău) instituită de Dumnezeu *pentru alegerea adamică.*

3) Alegerea adamică ca în-fiinţare a răului sub forma păcatului.

4) Despărţirea lumilor prin înfiinţarea lumii truditorilor şi muritorilor ca lume „mai rea", în care binele şi răul se înfruntă, dar în care răul este pecetea noastră (păcatul originar), starea în care ne naştem şi care trebuie înfrântă prin aşezarea pe drumul izbăvirii.

5) Lumea *post mortem,* cu Judecata de Apoi şi cu o altă despărţire a lumilor, de astă dată eternă, în Rai şi Iad.

Am omis, pentru păstrarea firului, aspecte importante, cum ar fi sensul şarpelui şi al Evei, adică Intermediarul necesar, cele şase zile de Geneză etc. – Poate că cele scrise aici sunt tot atâtea erezii din punct de vedere dogmatic, dar atâta mă duce deocamdată mintea şi multe ar mai fi de gândit şi de scris.

*Trei note*

Nota 1. *Răul în* Rai. În Rai era un pom al binelui şi *răului* (în text: „al cunoştinţei binelui şi *răului"),* deci într-un fel răul era cuprins în rai. Dar de ce *cunoaşterea* răului era un păcat? A cunoaşte binele *şi* răul nu e mai degrabă o înţelepciune? Nu se spune în 3, 6: „Şi femeia, văzând că rodul pomului este... ca unul *care dă înţelepciune"?* De gândit.

Apoi, din nou despre incluziunea răului în rai: şarpele este numit „cel mai viclean dintre toate fiarele câmpului". Dar viclenia nu e un rău? Iar ispitirea Evei nu e o faptă rea?

Nota 2. Pedeapsa pentru gustarea din fructul oprit diferă: înainte, în avertisment (2,17) se spune numai „fiindcă în ziua când vei mânca din el

vei muri!” Aici pedeapsa este mortalitatea. Dar după gustarea din fructul oprit, pedeapsa este (vezi 3, 17–19) truda. E drept că Dumnezeu spune (3, 19): „până când te vei întoarce în pământ, căci din el ai fost luat” – deci tot despre moarte e vorba, dar truda şi durerea au, pentru Adam şi Eva, locul principal. Iar dacă Adam ar fi gustat şi din pomul vieţii (ceea ce nu era oprit), Dumnezeu spune că „s-a făcut ca unul dintre noi (3, 22) cunoscând binele şi răul. Şi acum să nu întindă mâna şi să ia şi din pomul vieţii şi să mănânce şi să trăiască în veci”. Dar ce înseamnă „ca unul dintre noi”? Care „noi”, când unul e Dumnezeu? Conform textului, dacă Adam gusta din pomul binelui şi răului şi şi din pomul vieţii, ajungea ca Dumnezeu sau, textual, ca dumnezei. Asta voia Dumnezeu să *împiedice?* Putea oare omul (Adam) să ajungă Dumnezeu şi Dumnezeu nu voia? De ce? Nu din invidie, desigur. Dar tot sigur e că voia să-l împiedice, de vreme ce se spune (3, 24): „Şi l-a gonit pe Adam... Apoi a pus heruvimi cu sabie de flacără ca să păzească drumul spre pomul vieţii.”

Deci gustarea din fructul pomului cunoştinţei binelui şi răului era un păcat (de ce?), dar totodată îl făcea pe om „ca unul dintre noi” (dumnezei). Cum se poate?

Nota 3. Pedeapsa din avertisment (2, 17) este moartea. Dar atunci cum rămâne cu nemurirea sufletului, cu Judecata de Apoi şi tot ce implică ea? Dar moartea e numai a trupului. Sau asta e doar în creştinism, nu şi în religia iudaică? Dar şi în *Eclesiast* 12, 7 se spune: „..... iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu, care l-a dat”.

Aici sunt ignorant.

Apoi: de ce mortalitatea este pedeapsa pentru cunoaşterea binelui şi răului? Ce legătură este între ele? Sau într-o altă interpretare posibilă a lui „să nu mănânci, fiindcă în ziua (?! – care „zi” în eternitatea raiului?) când vei mânca din el vei muri”, poate că această cunoaştere *implică* moartea.

*Lupta dintre bine şi rău*

În cadrul a ceea ce urmează nu este neapărat nevoie să fi definit deja binele şi răul. Importante, acum la pornire, să ţinem seama că aici este vorba de o deosebire de felul opuşilor. Schematic, ce-mi vine în minte

despre armele răului şi, respectiv, despre laturile binelui ar arăta astfel (lista rămâne deschisă):

| *Bine* | *Rău* |
|---|---|
| I Violența | |
| II Prostia | |
| III Naivitatea Seducția | |
| IV Ispita | |
| V Buna-credință Perfidia | |
| VI Limbaj ca mijloc Limbaj ca | |
| de comunicare instrument | |

***Lămuriri***

I. Violența este ultima armă a răului, dar ea stă în spatele tuturor celorlalte sau, mai degrabă, este orizontul în care se rânduiesc toate celelalte. Violența nu are însă un singur registru de desfăşurare. Ea este gradată: fie provoacă sperietura (şi atunci e amenințare), fie suferința (fizică – tortura; sufletească – şantajul, intimidarea), fie devine exterminare pur şi simplu. Primejduind însăşi viața, adică temeiul, violența este eschatologică.

Interesant e că violenței, binele (bunul) nu-i poate opune nici o armă specifică lui, ba „mai rău", el nu-i poate opune decât tot violența (de pildă războiul, limitarea forțată, excluderea etc.). Violența binelui împotriva violenței răului este pentru bine nu numai o soluție *in extremis,* ci şi una în care binele nu se mai poate recunoaşte ca atare, ci, dimpotrivă, acceptă ca el, binele, să fie aidoma răului, să lupte cu arma lui, să se înstrăineze. Violența ca armă a binelui este întotdeauna pentru bine un eşec (tocmai fiindcă el este silit să adopte arma răului; în război, de pildă, în revoluția contra tiraniei etc.), un scandal (fiindcă binele îmbracă haina răului) şi o criză. Astfel, binele este silit să *explice,* adică să se justifice, ceea ce este deja o mică victorie a răului.

Contra violenței, binele nu poate recurge decât la argumentul *ă longue échéance:* dacă acceptă violența (de ex. în război), lucrul se explică prin „cauza dreaptă", iar morții sunt „morți pentru patrie", „pentru libertate" etc. Moartea este răscumpărată astfel fie în planul minor al recunoştinței patriei

(prin cinstirea eroilor etc., adică printr-un succedaneu de nemurire), fie, ca în religie, în planul major al nemuririi „adevărate” (martirii, sfinții sau, ca la popoarele vechi, chiar eroii morți în războaie). Un martir moare pentru credința sa, dar prin această moarte el „își salvează sufletul” și, totodată, întărește religia mărturisită prin pilda sa. Martirul nu răspunde violenței cu violență, ci transfigurează violența răului în folosul lui și al credinței sale. Aceasta este calea prin care binele este adus în eschatologie. O altă explicație a răului se întemeiază pe vina celui bun și pedeapsa divină pe care acesta o atrage. Cel bun nu este desăvârșit (el urmează o cale de mântuire, are un păcat originar etc.), adică în natura lui este și răul – și de aici păcatul, pedeapsa (care este răul just) și ispășirea vinii. Pedeapsa este locală (asupra unui individ, trib ori altă colectivitate) și temporală, în care caz binele este recuperabil prin ispășire și jertfă (fie directă, fie prin „țapul ispășitor”). Însă „răul ca pedeapsă” provocată printr-o decizie divină nu intră acum în temă. Interesant este în schimb cum funcționează *învinovățirea* ca armă în economia răului mundan. De vreme ce nimeni nu e perfect, tabăra binelui poate fi oricând atacată prin învinovățire. Aceasta poate fi reală sau imaginară (falsă), individuală ori colectivă, esențială (ideologică) sau accidentală (atacuri *ad hominem,* calomnii, mutarea luptei în domenii străine ca cinstea, moralitatea etc.), țintită direct sau în rude, prieteni, trecut. Recurgând la învinovățire, răul obligă binele să se dezvinovățească, să se apere. Rezultatul este că răul se estompează ca rău, apărând, dimpotrivă, ca apărător al binelui, al purității, al consecvenței: nu el, ci celălalt este răul. Dezvinovățirea are acest efect chiar și atunci când învinovățirea este lipsită de orice temei, când e total imaginară. Răul știe foarte bine ce înseamnă „calomniați, calomniați, va rămâne întotdeauna ceva”. În lupta dintre bine și rău, în încleștarea lui „care pe care”, răul are un punct de câștigat prin simpla învinovățire și, oricum, el obține oricând un rezultat nul pe modelul „și voi aveți vinile voastre, răul vostru”. – Însă de vreme ce învinovățirea nu intră în capitolul „Violență”, mă opresc aici.

II. Prostia – Răul nu acționează *în* prostie, ci doar se folosește de ea, prin manipularea ei, ceea ce adesea atârnă greu.

Dinamice fiind, binele și răul se înfruntă nu numai direct, ca atunci când se ajunge la violență, ci, tocmai pentru că trăim într-o lume, înfruntarea recurge la terți. Astfel răul prelucrează cu precădere proștii, în vreme ce

binele, pentru că implică analiza, recurge cel mai adesea la inteligenți. Şi cum proştii sunt mai mulți, răul are mai lesne câştig de cauză. Pentru el, proştii reprezintă masa ideală de manipulare. Prostia, ca şi sărăcia sunt stări propice instaurării răului în măsura în care sunt întreținute.

Dar în această înfruntare prin terți, lucrurile nu sunt simple, deoarece: 1) Nu ştim întocmai ce e prostia şi ce e inteligența, fiindcă nu ne-am aplecat cum trebuie asupra prostiei (îndeosebi sociologic). 2) Prostia şi inteligența nu sunt contradictorii, ci contrare. Prostia tinde spre gradul zero al inteligenței, iar inteligența spre gradul maxim al capacității de înțelegere. Între ele, conceptualizate, sunt nenumărate trepte. 3) Orice grad de inteligență se referă la gradele inferioare înțelese ca „prostie" şi la cele superioare înțelese ca „progres". 4) Nu cred că inteligența este *ipso facto* numai un pozitiv, de aceea am şi ales acest termen psihologic. 5) Fiecare treaptă, de la prostie la geniu, îşi are felul ei de a vedea lucrurile, de a înțelege lumea (chiar când îi este indiferentă), fiecare este, în oarecare măsură, un sistem închis, numai că prostia are instinctul tradiției şi al simplificării, iar inteligența pe cel al noului, al descoperirii şi al diferențierii.

– Binele n-are trecut, n-are viitor, pare a fi în rostul lumii; doar răul e problematic şi cere o explicație. Creştinismul a reuşit să dea un sens răului, să-l încadreze.

Sursele pentru discutarea acestei teme sunt: Platon, *Phaidros* 274 c–277 a; 278 a şi *Scrisoarea* a VII-a, 341 c–344 c; Aristotel, *De interpretatione,* cap. 1, alin. 1.

Ca şi vorbirea, scrisul este o specie a exprimării *(mă* exprim, *sich selbst ausdricken,* scot ceva la iveală dinlăuntrul meu, *hervorbringen)* şi a comunicării. Scrisul şi oralul merg oarecum paralel, în sensul că pot să mă exprim şi să comunic acelaşi conținut fie în scris, fie oral, folosind aceeaşi limbă. Unii se exprimă mai bine oral, alții în scris. Evident, trebuie să țin seama de faptul că orice individ poate să *spună* în chip spontan ceea ce gândeşte, în timp ce scrisul implică un grad de elaborare, dacă nu chiar de „creație", pe care vorbirea ca simplă comunicare nu-l presupune. Oricum, dacă avem în vedere existența ambelor niveluri, pot recurge, când vreau să mă exprim, să comunic ceva, fie la scris, fie la vorbirea orală. Am această opțiune.

Interesant că scrisul s-a născut după oral nu numai diacronic (mai întâi a fost oralul şi apoi a apărut scrisul), ci într-un anume fel îl *urmează (akolouthei,* spune Aristotel), îl ia ca punct de pornire, ca model, îl simbolizează, îl traduce, încercând să transforme sunetele articulate într-un sistem de semne grafice. Avem, aşadar: „limbajul" (limba), care poate fi oral sau scris, şi scrisul care traduce (simbolizează) oralul. Traducerea în semne grafice a scrisului *tinde* spre redarea integrală a oralului: nu numai cuvintele ca atare sunt redate prin scris, ci şi întrebarea, exclamația, pauzele (puncte, virgule etc.), accentele etc. Spun „tinde", pentru că elementele oralului nu pot fi redate în întregime în scris. Intonațiile, ritmul, metrica şi frazarea, urcuşul–coborâşul oralului, precum şi „sentimentele" ce însoțesc vorbirea (căldura exprimării ori emfaza, ura, frica, mânia, aroganța etc.), ca să nu mai pomenim de mimica şi pantomima vorbitorului – toate acestea nu au cum să fie redate în scris. Din acest punct de vedere scrisul sărăceşte oralul, îl aplatizează, el neavând cum să exprime partea *individuală* inerentă oralului, încărcătura de *exprimare,* şi nu de comunicare. Dar tocmai această sărăcire, pe care o aduce cu sine scrisul, face, pe de altă parte, să iasă la iveală articulațiile care transformă exprimarea în *comunicare* pură. Acest vorbit de rangul doi, care e scrisul, sărăcind, pune în lumină schema comunicării cu o forță a esențialului pe care barocul exprimării orale o domoleşte. De aceea scrisul face mai mult decât să *urmeze* oralul: el *analizează (analyein)* vorbirea articulată, preluând-o în faza ei gata făcută.

Alfabetul şi gramatica sunt opera scrisului şi ele reprezintă tocmai analiza şi compunerea elementelor (sunetelor) oralului. Prin asta scrisul este post-oral, el se *aplică* oralului şi se *apleacă* asupra lui. Analiza oralului nu ar fi fost posibilă fără scris şi am putea spune că scrisul este un oral analizat. Fără scris, noi nu am fi putut analiza articulațiile oralității; abia prin scris aceste articulații devin *vizibile.* Scrisul este un oral raționalizat. Lucrul acesta reiese limpede atunci când comparăm scrisul limbajului articulat cu notația muzicală. Orice partitură indică semne şi raporturi (sunete şi intervale) care reprezintă, desigur, muzica, dar *partitura nu e muzică.* Din acelaşi motiv matematica, fiind o ştiință pură a numerelor, a figurilor şi a raporturilor dintre ele, nu are nimic de „tradus", este o partitură care îşi conține în ea propria-i muzică şi este, de aceea, eminamente scriptică. Rămâne însă, din tot ce a fost spus până acum, că: 1) scrisul „simbolizează" oralul, este, într-un fel, o *imagine* a lui şi că 2) vorbirea o percepem ca în-suflețită, iar scrisul ca în-corporat.

*Verba volant*

Trăsăturile oralului, ținând seama tocmai de cele ale scrisului, ar fi:

a) este *viu* (ceea ce pare să fie o metaforă, dar nu tocmai), pe când scrisul este o vorbire moartă;

b) este *sonor,* pe când scrisul este vizual, cu toată simbolistica respectivă (eu nu aud lucruri, dar le *văd);*

c) oralul este *concomitent* cu mine – chiar dacă spun ceva ce-am gândit ieri, o spun fiindcă la fel gândesc şi azi –, pe când scrisul este *datat.* De asemenea, oralul implică *prezentul* întregii comunicări dintre vorbitor şi ascultător: eu *acum* spun ce spun, interlocutorul *acum* aude şi pentru ambii dialogul este prezentul nostru; pe când scrisul se poate comunica foarte bine în *absența* autorului lui;

d) vorbitul este *temporal,* fiindcă se desfăşoară numai în timp (este temporal discursiv), pe când scrisul, ca atare, este *spațial* discursiv (spun „ca atare" fiindcă, firește, şi cel ce citeşte o face în timp); e) rezultă că vorbitul este o „întâmplare", un „eveniment", şi nu un lucru printre alte lucruri (vezi Aristotel, *Fizica* III, 6, 206 a 10–35), ci ca o *altfel* de existență;

f) comunicarea orală angajează omul (vorbitor sau auditor) în totalitatea lui, îl exprimă *integral,* aşa cum este el, şi are însăşi miza întâmplării care este vorbitul ca atare, pe când scrisul exprimă şi angajează *parţial;* g) în dialogul (de idei) oral, consensul, adică adevărul argumentat, are locul lui real (logos-ul „apare", se întâmplă; vezi Socrate), pe când scrisul implică un decalaj temporal şi, prin polemică, el nu duce decât la adâncirea poziţiilor respective, nicidecum la acord; h) *verba volant:* vorbele se pierd, dispar, ele pot fi reţinute cel mult în memorie. Dar faptul acesta nu e defel important dacă ceea ce s-a vorbit a condus la consensul unui *logos* stabil şi a fost înglobat în om ca adevăr şi cunoaştere. „Vorbele care zboară" se transfigurează de fapt în configuraţia unei „ştiinţe" care rămâne şi care ne alcătuieşte pe fiecare dintre noi drept Ceea ce *Sll 11 ten.* În raport cu această „performanţă" a oralului, scrisul nu poate reprezenta decât un *aide-mémoire,* „memoria-depozit", aşa cum şi Platon o descrie în *Theaitetos*".

Alături de memoria-depozit, aşa cum o înţelegem şi noi astăzi, ne putem imagina memoria *întruchipată.* O dată cu

*Scripta manent*

Scrisul *rămâne,* ceea ce este o calitate fundamentală, *nenein,* „rămânerea", fiind la Platon şi la Aristotel trăsătura obiectului ştiinţei, iar la Platon, o caracteristică esenţială a Ideilor. Dar *cum* rămâne scrisul? a) în primă instanţă ca un *lucru* (această filă, acest papirus, această carte) printre alte lucruri (Liiceanu, *Despre carte* în *Cearta cu filozofia),* care, desigur, aşa cum s-a născut, poate şi pieri. În mod natural însă el rămâne ca obiect, are tipul de existenţă al obiectelor, asemeni unei stânci, unui copac, unei case; b) scrisul nu e însă nici stâncă, nici copac, ci e un *artefactum,* şi anume o unealtă, pe care pot s-o folosesc sau nu, s-o folosesc cum trebuie sau nu, să *înţeleg* sau nu ce este scris; c) ca unealtă, scrisul (înscrisul) este „la îndemână" (este *ein Zuhandenes),* dar totodată un *document* care deschide, din punctul de vedere al cititorului, orizontul interpretării. Scrisul spune întotdeauna acelaşi lucru, dar cititorii pot să-l înţeleagă (să-l folosească), în timp şi în spaţiu, diferit, astfel încât se poate spune tot atât de bine că scrisul nu spune niciodată acelaşi lucru. (De aici reiese limpede importanţa non-concomitenţei scrisului şi ponderea ei pentru orizontul interpretării.)

– Rezultă de aici că scrisul apare ca „eminamente” *subiectiv:* ceea ce scriu e părerea *mea* şi mă închid în ea (scriind, suntem eu şi foaia albă). Firește, scriind, comunic ceea ce scriu, dar este o comunicare *sui-generis:* comunic anonimului care e cititorul, comunic tuturor, *oricui* mă citeşte şi *nimănui* anume. Scrisul e, neîndoielnic, o comunicare, dar nu şi un dilog propriu-zis. El este un dialog doar potențial, un dialog decalat în timp, vizibil îndeobşte în schimbul de scrisori. Primejdia acestui tip de comunicare – una în care esența lui *dia-legein* dispare – este că, spre deosebire de dezbaterea orală care poate sfârşi în acordul unui *logos* supra-personal, aici cel mai adesea (corespondența Leibniz-Clark reprezintă o excepție) totul sfârşeşte într-o polemică, în desfăşurarea pozițiilor antagoniste, în fixarea lor finală şi cel mai adesea în adâncirea lor. De aceea *scriitorii,* chiar şi într-o dezbatere orală, polemizează, nu dialoghează. – Pe de altă parte, scrisul apare ca „eminamente” *obiectiv:* scriu, ce e drept, părerea mea, dar consider, având în vedere chibzuința din fața foii, că ea reprezintă adevărul. Nu mă adresez nimănui anume, dar mă adresez de fapt tuturor, ceea ce înseamnă oricui are bun-simț, scaun la cap, rațiune. Or, rațiunea este tocmai partea din om, facultatea, care e la fel la toți şi, ca atare, *obiectivă.* Când scriu, eu am în vedere un consens care mă precedă, un *loc* care ne e comun tuturor şi care constituie logos-ul invocat de Socrate. Lucrul acesta se vede cel mai limpede în cazul *cărții anonime:* aici nu numai interlocutorul este anonim, ci autorul de asemenea. Ei există faptic, cel ce a scris cartea şi cei ce o citesc (x, y, z nedeterminați). Circulând astfel, cu cei doi poli esențiali nedefiniți, cartea anonimă este pură comunicare. (In schimb, *anonimi orali* propriu-zişi *nu există)*

pierderea acestui rost al memoriei (vezi Augustin, *Confesiuni X),* memoria devine altceva, un *străin* (Freud), cu care încercăm să intrăm în comunicare potrivit unor tehnici „terapeutice”.

Esențial rămâne faptul că scrisul în-temeiază o umanitate, „Umanitatea”, *încorporând-o.* Datorită scrisului se poate vorbi de totalitatea spațio-temporală a oamenilor, de *comunitatea* lor, de ceea ce au ei comun în simțire, în gândire, de tot ce se repetă de la o generație la alta şi în spații diferite. Scrisul nu are doar *vocația* universului uman, ci îl presupune, el *există* în acest universal. Umanitatea ca realitate se *dovedeşte* prin scris.

## *I. Consideraţii generale*

Istoria şi obiectul ei. Ce are istorie şi ce simte nevoia de istorie. Istoria ca realitate (obiectul istoriei) şi istoria ca formă de cunoaştere. Aporiile istoriei. Statutul istoric al evenimentului.

Potrivit opiniei curente, cunoaşterea istoriei este specific umană: numai omul simte nevoia să-şi cunoască istoria. Pe de altă parte, istoria poate fi a ta proprie (biografie, destin) sau a comunităţii din care faci parte (etnie, naţiune etc.) şi, la limită, istoria extensibilă spaţial până la scara planetei, ca istorie a omenirii, a speciei din care faci parte. Aşa stând lucrurile, există două posibilităţi: a) fie istoria colectivă, adică disciplina Istoriei, s-a născut din istoria individuală ca simplă extensie a ei; b) fie a existat un primat al colectivului asupra individualului, urmând ca abia în societatea evoluată să se ivească preocuparea pentru istoria individuală. Ne putem imagina însă şi o altă situaţie: istoria comunităţii a fost iniţial istoria (biografia) individului stăpânitor (faraon, despot, împărat, conducător), caz în care Istoria devine succesiune a stăpânitorilor istorici (succesiunea faraonilor, de pildă). Oricum ar fi, se pune întrebarea dacă cele două feluri de istorie nu au cumva o origine comună. Dacă vrem să judecăm sănătos, şi nu speculativ, nu putem vorbi de o naştere propriu-zisă a Istoriei. Asta înseamnă că nu ne putem imagina o perioadă pre-istorică urmată de una în care omul a făcut Istoria, fiindcă trebuie să ne imaginăm omul ca făcând parte din capul locului dintr-o familie şi dintr-o comunitate: născându-se, el avea părinţi, care aveau şi ei părinţi şi neamuri de tot soiul, de fapt un adevărat arbore genealogic care ne permite să vorbim despre o comunitate solidară prin lupta de conservare faţă de primejdiile naturale sau sociale (în speţă, conflictul cu alte familii şi clanuri). Există, aşadar, de la bun început, un şir de generaţii contemporane (bunici, părinţi, copii) care aduce conştiinţa înscrierii în temporal (ceea ce nu înseamnă neapărat în Timp), cum tot aşa există o ierarhizare naturală datorită învăţării (copiii sunt „supuşi" părinţilor fiindcă trebuie să „înveţe") şi datorită experienţei celor mai vârstnici. Experienţa plus învăţarea înseamnă *tradiţia.* Tradiţia nu este istorie, ba chiar, în măsura în care ea se întemeiază pe păstrare şi pe neschimbare (transmiterea către descendenţi a unor cunoştinţe acumulate), ea este chiar contrară istoriei, deşi, până la urmă, ea posedă un element esenţial al

acesteia, şi anume păstrarea însăşi. A „păstra" ceva nu înseamnă doar a vrea ca acel ceva să fie permanent sau măcar să fie în continuare valabil, ci în mod primordial înseamnă a-l păstra independent de valabilitatea actuală, aşadar a păstra mărturia a ceva trecut. Trecut înseamnă în acest caz nu ceea ce a fost şi nu mai este, ceea ce a trecut în mod definitiv, ci ceea ce se păstrează ca element de formare a actualului şi care, întemeind actualul, capătă sensul lui „de unde ne tragem". Or, în embrion, asta este întreaga Istorie. Afirmând că tradiția este anistorică, am în vedere faptul că ea se opune în chip funciar schimbării, pe când Istoria este istoria schimbărilor. Iarăşi, Istoria este *theoretike,* este contemplație, şi nu, asemenea tradiției, „experiență". Schimbarea, la rândul ei, este atât ceea ce vedem că se schimbă, cât şi ceea ce constatăm *post festum* că s-a schimbat (istoria teoretică, încărcată şi deformată prin valorificări). Istoria pare astfel contradictorie cel puțin din două motive: 1) obiectul ei este *schimbarea,* în vreme ce scopul (esența) ei este *păstrarea* (restituirea); 2) ea este contemplare a ceea ce prin esența sa e doar acțiune: în Istorie noi surprindem trecutul (mort) a ceea ce a fost esențial viu. Aceste contradicții apar numai atunci când raportăm natura Istoriei la obiectul ei: Istoria este păstrătoare (cu izvor în tradiție), contemplativă (teoretică) şi aplecată asupra a ceea ce a fost, în vreme ce obiectul ei este schimbarea (în „noutatea" ei), acțiunea şi prezentul ce se realizează. Despre ce este vorba atunci când invocăm aspectul contradictoriu care apare când punem în relație Istoria şi obiectul ei? Istoria se referă, am văzut, la cele trecute, caracterizate prin imuabilitatea lor. Trecutul – zice-se – nu-l pot schimba nici zeii, el rămânând în veşnicie la fel, rămânând aşa cum a fost. Or, caracterul de „rămâne la fel" este, de la vechii greci încoace, esențial pentru cunoaşterea „adevărată", pentru cunoaşterea „ştiințifică". Schimbarea necontenită nu poate constitui obiectul ştiinței nici pentru Platon şi nici pentru Aristotel. Din acest punct de vedere, eternitatea lui 2«->2 = 4 este exemplară ca neschimbare a obiectului, aşa cum exemplare în acest sens sunt şi Ideile platonice. Caracterul neschimbător al trecutului, mai precis neputința de a schimba trecutul, trimite vrând-nevrând la o trăsătură specifică ştiinței (neschimbarea obiectului), dar analogia se reduce la atât, în rest fiind vorba doar de deosebiri esențiale. Pe de altă parte, pentru Platon, lumea sensibilă (sublunară) este prin excelență inaccesibilă cunoaşterii adevărate, şi asta datorită caracterului ei schimbător (ea este lumea naşterii, devenirii şi pieirii, lumea lui *genesis kai phthora).* Schimbătoare fiind, ea nu poate fi

decât obiect al opiniei *(doxa)* şi aşa este, *expressis verbis,* întreg *Timaios-ul.* Aristotel a văzut însă mai departe: în *Fizica* IV, în capitolul despre infinit (şi nu numai acolo), el vorbeşte despre „întâmplări" (şi exemplele sale sunt „o zi", „o luptă" etc.) care au cu totul alt *fel de a fi* decât cel al lucrurilor (o casă, de pildă), un alt înțeles al lui *einai.* Dar acest alt înțeles al lui „a fi" ca „a fi temporal" nu figurează în tabloul clasic aristotelic în dreptul lui *ousia,* în speță al lui *einai.* El nu intră nici în rândul categoriilor, nici la rubrica *dynamis-energeia* şi nici la *genesis-phthora* şi nici la *symbebekos.* Şi totuşi, deşi acest alt fel de a fi pe care îl presupune evenimentul (temporal) rămâne cu un statut neclarificat, important este că lui i se acordă titlul de fel special de ființare. Aristotel mai spune şi că acest fel de ființare conține o aporie: „o zi", de pildă, nu e zi la începutul ei, nu e încă nici în mijlocul ei (nu este încă „o zi") şi cu atât mai puțin ea nu e nici la sfârşitul ei, adică tocmai atunci când încetează să mai fie. Ce anume formează atunci unitatea ei ca „zi"? Cum e ea „o zi"? Cum anume e o luptă (ca eveniment) – o luptă? „O zi" este *ceva,* ca şi o casă, bunăoară, dar totodată e altfel decât o casă. Am putea spune că ziua sau lupta reprezintă o unitate temporală, dar ce am spus, propriu-zis, cu asta? Ca să putem ajunge la gândul lui Aristotel, ar trebui să demolăm mai întâi în noi două milenii şi jumătate de fel de a gândi realitatea *în mod spațial* şi, deopotrivă, cunoaşterea. De la Platon încoace, valorificarea ontologică, adică atribuirea de realitate în sens tare, priveşte numai pe cele ce rămân (Ideile), asta însemnând tocmai realitatea celor ce nu se schimbă, schimbarea la rândul ei fiind înțeleasă în primul rând ca mişcare. Doar ceea ce este statornic poate deveni obiect al cunoaşterii, şi nicidecum cele schimbătoare şi mişcătoare. Statornicul este întotdeauna *ceva (ousia),* este ceea ce este, tot restul nefăcând decât să „participe" la acest statornic. Ideile sunt hipostazierea acestui fel de a vedea şi rezultatul este, din punctul de vedere al cunoaşterii („ştiinței"), împărțirea în două lumi valorice, pe criteriul *rămâne* (neschimbat) şi *nu rămâne* (se schimbă). Firește, potrivit acestui mod de a gândi, mişcarea (mobilul) este determinată ca nefiind *ceva,* ceea ce poate, pentru Aristotel, rămâne din ea fiind cel mult mobilul şi traseul (spațial). Ceea ce nu înseamnă, firește, că filozofia greacă nu gândise mişcarea, de vreme ce mişcarea planetelor joacă un rol însemnat în *Timaios* şi la Aristotel, dar tocmai ca regularitate (sublunară), ca „icoană a eternității". Nu e locul aici să dezvolt acest aspect, fiindcă ceea ce spun este că „unitatea temporală" *nu* este o mişcare regulată sau, mai precis, nu este înțeleasă nici o clipă ca atare. „O zi" este, desigur, jumătate din

mişcarea pământului în jurul axei sale, dar nu despre asta este vorba în exemplul aristotelic, cu atât mai mult cu cât „o luptă”, de pildă, nu este măsurată prin timpul conceput ca măsură a mişcării, nu are un traseu, nu are nici măcar un mobil în înțelesul propriu al cuvântului, ci este o mişcare esențialmente neregulată. Dar, chiar în felul acesta nedeterminat, ea constituie o unitate, de vreme ce noi înțelegem cu toții ce spunem atunci când spunem „este o luptă”.

*II. Eveniment, rânduială, tradiție*

Cele trei ipostaze ale timpului se schimbă întotdeauna în relație unele cu celelalte. De pildă, dacă se schimbă mentalitatea (sau concepția) despre trecut, se schimbă şi cea despre prezent şi viitor. La fel, schimbarea mentalității despre prezent atrage după sine schimbarea mentalității despre celelalte două şi aşa mai departe.

Până acum două–trei veacuri, istoria avea, printre altele, ca trăsătură de bază, faptul că era *evențială.* „Eveniment” era tot ce ieşea din matca vieții de zi cu zi, de la miracol sau catastrofă şi până la ciudățenia pe care o reprezintă, de pildă, naşterea unui viței cu două capete, pe scurt, orice schimbare neprevăzută. Înainte de toate, evenimentul schimba ceva în rânduiala lumii, descoperind-o, arătând-o ca rânduială. Căci ceea ce iese la iveală prin survenirea unui eveniment nu este doar evenimentul ca atare, ci, în egală măsură, rânduiala dinainte, pe care el o tulbură şi a cărei caracteristică este tocmai de a trece neobservată şi ignorată ca rânduială inerțială. Am putea chiar spune că inerția revine rânduielii omeneşti aproape la fel cum revine mişcării uniforme în fizică, numai că, în cazul nostru, ea pune în joc o necesitate de tip biologic-social. Menținerea unei stări a lucrurilor, păstrarea rânduielii, *statu-quo*-ul lui „azi ca şi ieri”, dau siguranța unei vieți şi a unei întregi societăți, întocmai cum persistența *(die Beharrlichkeit)* este condiția cunoaşterii şi întocmai cum sub-iectul *(hypokeimenon)* este condiția propoziției asertorice. După „localizarea” şi însemnătatea lui, evenimentul poate fi individual, social sau natural (cutremur, incendiu). Din opoziția rânduială–eveniment, rânduiala este cea care îndeobşte câştigă, adică cea care se restaurează, ba chiar se întăreşte şi iese confirmată ca rânduială. Tradiția este modul conştient al păstrării rânduielii. Ea nu mai este instinctuală, ci este voință manifestă de a păstra şi

tra-duce (tra-diție). Tradiția este forța rânduielii. Ea nu mai este un fapt (ca rânduiala), ci un act care se reînnoieşte necontenit.

Banalitatea de azi că domeniul istoriei este „adevărul despre trecut" – una de sorginte iluministă – se referă la „adevăr" (ca *adaequatio)* şi la „trecut" într-un mod nelămurit. Până unde ține „trecutul"? Şi mai ales: cărei funcții a trecutului îi corespunde Istoria?

*III. Raportul cu trecutul. A fi propriul tău trecut*

Elementar vorbind, o istorie include trei timpi: 1) timpul despre care se relatează; 2) timpul celui ce relatează (al istoricului) şi 3) timpul celui ce află (citeşte) istoria.

De pildă, dacă eu, azi, citesc *Histoire de la grandeur et décadence de l'empire romain* de Montesquieu, am: 1) timpul romanilor, despre care scrie Montesquieu; 2) timpul secolului al XVIII-lea în care scria Montesquieu şi care răzbate în mentalitatea, stilul şi cuprinsul cărții; 3) timpul meu, la care raportez ceea ce citesc, cu mentalitatea, prioritățile şi tabuurile timpului meu.

Idealul istoric, care este cunoaşterea a ceea ce a fost aşa cum a fost, e deformat în toți trei timpii şi, de altfel, e imposibil de realizat. Există însă şi situații mai avantajoase decât cea din exemplul dat: când timpul despre care se relatează este contemporaneitatea, distanța temporală a celor trei timpi se reduce: ca istoric azi, scriu despre ce se întâmplă azi pentru cititorul de azi. Totul este actual şi se mişcă în actualitate.

Şi totuşi istoricii nu sunt jurnalişti ca să scrie despre azi. Sarcina istoricilor este de a *salva* trecutul, de fapt de a scoate timpul din groapa trecutului, nelăsându-l să moară ca timp îngropat şi definitiv „trecut". Istoricul trebuie să scrie despre ce nu mai este tocmai ca să-l facă pe acesta să fie.

Un eveniment se întâmplă azi şi asist la el. După aceea el devine trecut, adică, ieşind din scenă, nu mai este şi nu mai este sub forma unui lent degradeu, a unei morți treptate: la început el este „încă proaspăt în memorie" (retenție), apoi începe să se şteargă, intră în depozitul amintirilor, unde într-un anume fel rămâne şi de unde poate fi oricând scos prin

reamintire, pe plan individual. Se consideră că, individual, memoria este – prin recurs la falsa metaforă a trecutului-depozit – trecutul de care *dispun.* Azi, lumea bună intelectuală (de pe la Husserl încoace) ştie că fiecare dintre noi *este* şi trecutul său, dar *cum anume* este obscur.

Cum anume suntem trecutul nostru?

1) Cu trecutul din amintire se întâmplă tot felul de lucruri. Bunăoară, aurirea trecutului îndepărtat: vârsta de aur (Platon, *Timaios),* copilăria fericită, perioada interbelică, *la belle époque,* cultul anticilor etc.

2) Trecutul *lucrează* în mine: amintiri nechemate, reacţii surprinzătoare, rezonanţe nebănuite *(déjà vu).* Întreaga psihanaliză se întemeiază pe trecutul îngropat (neştiut) care lucrează în chip şiret.

3) Trecutul îndepărtat, mort, îngropat, neştiut (nemaiştiut), ca o *zonă obscură,* ca o *terra incognita,* asemeni viitorului, *simetrică viitorului,* cu atracţia ei, cu semnele ei, cu stranietatea şi misterul ei. Trecutul devenit aidoma viitorului, zona a ceea ce nu ştim şi poate nici nu mai putem şti, dar în care încercăm totuşi să pătrundem şi care constituie o ispită constantă pentru cunoaştere. 4) Memoria inconştientă lucrează în noi atât la nivel individual, cât şi social. Suntem formaţi prin acumularea unor structuri, suntem stratificaţi, iar straturile din noi sunt perioadele care ne alcătuiesc viaţa: suntem copilăria noastră, adolescenţa, tinereţea noastră. Aşa se face că uneori reacţionăm copilăreşte, alteori tinereşte, când nu mai suntem nici pe departe copii sau tineri. Avem, apoi, sentimente faţă de amintiri, faţă de trecutul propriu: ne place să evocăm lucruri pe care le-am trăit şi pe care le considerăm bune, aşa cum sunt perioade pe care le ocolim în mod conştient ca fiind rele. Dar aceleaşi efecte se obţin şi la nivelul sentimentelor inconştiente despre trecut: cenzura freudiană, aurirea trecutului etc. La fel, pe plan social, *eşti* istoria neamului tău, aşa cum *eşti* istoria întregii omeniri chiar. Sărbătorirea Paştelui, de pildă, este o cufundare în medieval. Sărbătorim Învierea la fel ca acum 500 de ani, nu numai tradiţional, ci cu întreaga mentalitate. La Jung sunt de găsit o grămadă de exemple în acest sens. Dar dacă e aşa, atunci înseamnă că etapizarea istorică trebuie privită doar ca procedeu didactic, ea necorespunzând realităţii. Nu numai că în aceeaşi societate întâlnim indivizi aparţinând diverselor epoci (cei „rămaşi" în alt timp, nostalgicii, primitivii, restauraţioniştii sau, pur şi simplu,

conservatorii, alături de oamenii „epocii lor”, de tipii *up-to-date,* de cei „cu picioarele pe pământ” şi, tot aşa, alături de progresişti, de perspectivişti, de „trendişti” şi de adulmecătorii neobosiţi ai viitorului etc.), dar noi toţi, absolut toţi, suntem, chiar dacă doar inconştient, *şi aşa.* Orice revendicare a neutralităţii şi obiectivităţii e, în acest sens, iluzorie. Etapizarea istorică e un eşafodaj, e o schelărie necesară, dar la fel de necesar e şi s-o dai la o parte o dată construită „vederea” istorică.

Cum „vin” *(einfallen)* amintirile şi gândurile? Pentru că adesea *nu* sunt în stăpânirea noastră, ci pur şi simplu ne vin cum dă Domnul, adică dezordonat. Deja Nietzsche se întreba, referitor la memorie, în *Wille zur Macht:* „Wer ruft es? Weckt es?” şi „dass "es kommt”, dafür kann ich nichts, der Wille ist dafür untätig, wie beim Kommen jedes Gedankes”.

Vorbirea (limbajul) se întemeiază pe memorie. *Învățăm* să vorbim, adică memorăm cuvinte, gramatică etc. Dovadă că bătrânii uită cuvintele, frazarea etc. Fluența vorbirii vine din buna funcționare a memoriei, până într-atât încât ea devine inconştientă. Abia bătrânețea, prin laps, „descoperă”, adică face vizibilă funcția memorială a vorbirii. Există desigur şi alte funcții ale vorbirii: dimensiunea comunicării (cu tot ce implică ea), funcția structurală etc.

Dar de unde vine specificul individual de vorbire, felul de a vorbi specific al fiecărui om? Explicații psihologice vor fi fiind destule, dar de unde vine acest

„Cine o cheamă? Cine o trezeşte? – faptul că îmi amintesc nu stă în puterea mea; voința nu are nici un amestec aici, aşa cum nu are nici când e vorba de felul în care îmi vine un gând.” *(germ.),* n. ed.

specific al vorbirii? Iar această întrebare mă trimite la o alta: oare câte feluri de unicități individuale or fi, aşa cum, inconfundabile, rămân pentru fiecare individ amprentele digitale? Cu unele feluri de unicitate ne naştem şi murim (vezi tocmai amprentele digitale), altele se schimbă pe ici pe colo, cu vârsta (mersul, bunăoară) sau în funcție de dispoziție (timbrul vocii), altele se aseamănă mai mult sau mai puțin cu ale altora (vocea, de exemplu), altele suferă influențe de la alții etc. Întrebarea este dacă putem vorbi de un temei din care pornesc toate. Şi dacă există, atunci cum se specifică el, adică în ce raport stă temeiul cu fiecare specific? Pe de altă parte, suntem în bună măsură „gen” (ca oameni) şi aşa îi şi vedem şi îi descriem pe ceilalți, folosind categorii generale. Spunem de unul sau de altul că e fălos, ambițios, urât, bun etc., care, toate, sunt noțiuni, deci abstractizări, care nu prind specificul cuiva şi pentru care cuvintele se dovedesc a nu fi instrumentele potrivite. Dar *a cunoaşte* pe cineva implică tocmai acest specific individual, de pildă vocea la telefon (ne recunoaştem prietenii dintr-un simplu „alo!”), mersul (e îndeajuns să surprind o persoană

cunoscută din spate, o secundă doar, pentru a o identifica) etc. Cum cunoaştem noi „specificul" acesta, pe care totuşi nu-l putem spune? Ce cunoaştere neexprimabilă este acest „un nu ştiu cum, un nu ştiu ce"? Dar să revin: Cum ne „vin" vorbele? Eu nu le readuc în memorie, precum amintirile, ele nu sunt „automatisme", de vreme ce graiul e atât de bogat în structuri, diversitate, nuanțări pentru fiecare spusă. Cum este alcătuită această îmbinare de „păstrări", care sunt cuvintele şi gramatica, luate din memorie, pe de o parte, şi spontaneitatea, creativitatea, limpezimea/obscurul comunicabilității pe de altă parte, ambele îmbrăcate într-un pur specific individual. Şi, în sfârşit, cealaltă latură a problemei: că acest specific individual *mă exprimă,* dar mă exprimă în aşa fel încât ceilalți mă văd, mă aud ş.am.d., în vreme ce eu nu. Ceilalți pot şti specificul meu individual, iar eu nu pot. Îmi recunosc anevoie glasul când îl aud înregistrat (şi lucrul acesta poate chiar să mă surprindă în chip neplăcut), mă surprinde chipul meu reflectat într-o vitrină, sunt singurul care nu îmi cunosc mersul, nu sunt deloc conştient de *felul în* care vorbesc, deşi toate acestea le sunt celorlalți accesibile. Mie tocmai acest specific îmi este inaccesibil. Şi asta nu din nepăsare, şi nici din mărginirea minții. Interesant să observăm că specificul acesta individual sălăşluieşte numai în ex-punere, şi câtuşi de puțin în introspecție, ceea ce înseamnă că eu nu am un *meta,* un „dincolo", un „în afara mea" din care să-mi pot cunoaşte tocmai felul meu specific de a fi („În taina farmecelor sale/ E-un "nu ştiu ce şi-un nu ştiu cum"), alții deci pot intui acest specific, dar de „ştiut" ei nu îl ştiu – în înțelesul de a-l țintui în cuvinte –, pe când eu nici nu-l ştiu şi nici nu-l pot măcar intui. Şi totuşi, taman acest specific stă la temelie, este de neuitat: „De-or trece anii cum trecură/ Ea tot mai mult îmi va plăce/ Pentru că-n toat-a ei făptură/ E-un "nu ştiu cum" şi-un "nu ştiu ce"." 1. Ce exprimă, ce ex-pune individualul? Până acum am scris *cum* se exprimă el, dar în fond *ce* exprimă? Întrebare aparent lipsită de sens: ce altceva dacă nu individualul, adică felul specific de a fi al fiecărui individ? Numai că „felul" este o noțiune prea generală, greu de precizat şi confuză, iar „specific" e un cuvânt care desemnează specia, şi nu individul. Cât despre cuvântul „individ", el nu spune nimic în conținutul lui, ci doar desemnează. Am putea spune: „ce este propriu fiecărei vietăți", dar „propriu" este prins în relația sa esențială cu „comun", deci iarăşi nu face decât să numească problema, ca să nu mai spunem că „propriu" revine, potrivit lui Platon *(Philebos,* 16) şi lui Aristotel *(Topica,* V, cap. I), doar genului şi speciei, nu individului. Aşadar, nu sunt

sigur dacă întrebarea are sens, dar nu mă pot împiedica să constat faptul că fiecare om (nu am în vedere alte viețuitoare decât omul, pentru că nu mă pricep la biologie) are o realitate obiectivă proprie, *la nivel de individ,* ceea ce probabil este o banalitate, care nu poate totuşi elimina problema individualului şi a propriului ca atare. Cei pricepuți ştiu să *recunoască* fără cea mai mică ezitare muzica lui Mozart în ceea ce are ea propriu. Cum se face că toate compozițiile lui îi poartă pecetea, aşa cum şi felul de a vorbi sau de a se ține al cuiva este de neconfundat? Aici însă nu mai e vorba de înfățişarea cuiva, de manifestarea lui vie, ci de o „creație", deci propriul se extinde în acest caz la un „ceva" de sine stătător, întrupat într-o artă care are legile ei armonice, care poate fi analizată şi, până la un punct, chiar precis determinată, permițându-ne să vorbim de „caracteristicile" compozițiilor mozartiene. Doar că atunci când spun „până la un punct", tocmai de la acel punct încolo survine propriul individual. Muzica lui poate fi imitată, o pictură poate fi copiată, dar atât „imitat", cât şi „copiat" dovedesc tocmai că „originalul" era „originar". 2. Dacă până acum am privit individualul din afară (ce ex-pune el), acum vreau să văd cum arată latura lăuntrică existențială a propriului, a individualului – fiecare om îşi trăieşte viața ca a lui şi numai a lui, ca pe *propria* lui viață, în care tot ce simte, gândeşte, imaginează, este vrând-nevrând raportat la el, adică într-un fel care rămâne complet diferit de tot ce ştie despre ceilalți, de tot ce i se spune şi ştie despre ceilalți. Durerea mea de măsele este pentru stomatolog ceva „obiectiv" şi, oricât de mult s-ar strădui el să „participe" la ea, ea reprezintă cu totul altceva decât atunci când îl doare pe el măseaua. Tot ce pățesc sau fac are din capul locului mai mare importanță pentru mine decât ce pățesc sau fac alții. Şi asta nu din egoism, ci pentru că aceasta este în mod obiectiv natura lăuntrică a individualului. Eu sunt pentru mine în chip *originar* „important". „Importanța" însăşi este o proprietate izvorâtă din dialogul permanent şi apriori purtat de mine cu mine însumi sau, altfel spus, din deosebirea fundamentală dintre mine (ca originar şi apriori „important") şi tot restul care se întinde dincolo de granițele acestui eu originar. Mai mult: existențial vorbind, omul trăieşte o viață în care „es geht um sich selbst" (Heidegger), adică e vorba de el şi numai de el, ceea ce înseamnă că existența mea este *centrată* pe mine. Această imediatitate a mea cu mine este *propriul* meu, inexprimabil, neanalizabil, pe scurt *un dat.*

Fireşte că de vreme ce orice om este aşa, înseamnă că imediatitatea şi propriul reprezintă o trăsătură comună tuturor oamenilor, dovadă fiind

însuşi faptul că pot să scriu despre această trăsătură. Dar comunul despre care scriu e doar o indicație, tot aşa cum „trăsnet” nu e un trăsnet. Concluzia este că port cu mine acest propriu, că sunt închis în el, şi că el este închis tuturor celorlalți tocmai în caracterul lui de propriu, care face din existența mea o unicitate a mea pentru mine. Tot restul este pentru mine, oricât de mult aş simpatiza cu el, cumva altcineva ori altceva, fundamental deosebit tocmai pentru că se raportează la unicitatea mea cu mine însumi. Despre asta a gândit îndeajuns Heidegger şi au scris îndeajuns existențialiştii, deşi cele mai bune pagini tot la Schelling sunt de găsit, aşa că nu mai stăruiesc. Oricum, corolarul acestei unicități a mea cu mine este că, pentru fiecare, moartea lui reprezintă sfârşitul lumii.

Concluzia la tot ce am scris până acum este următoarea: am, pe de o parte, o unicitate a mea ex-pusă, care poate fi văzută şi prinsă de alții, dar inaccesibilă mie, iar pe de altă parte, o unicitate lăuntrică, evidentă şi continuă pentru mine, dar inaccesibilă celorlalți.

Ceea ce mi se înfățişează clar este că *există* cele două unicități şi că ele există ca date, ireductibile, şi oarecum părând a fi străine una față de cealaltă. De aici rezultă schematic următoarele lucruri:

1. Unicitatea individului-om este o realitate, în pofida a ceea ce se spune şi se crede în filozofie de la Platon şi Aristotel încoace. 2. Această unicitate a fost ignorată tocmai fiindcă ea este inaccesibilă logic, în speță pe fiecare versant. 3. Ea poate fi exprimată fiindcă este „comună” fiecărui om, dar nu poate fi spusă în ceea ce este ea, ci doar indicată, aşa cum arăt cu degetul ceva: se pot spune semnele, chiar faptele ce „dovedesc” unicitatea, dar nu unicitatea însăşi. 4. Problema are importanță, bunăoară, pentru lămurirea „individualismului” creştin sau pentru că poate duce la conflicte psihice, bazate pe discrepanța dintre interioritate şi percepția exterioară sau pe incapacitatea funciară a fiecăruia de „a intra în pielea altuia”. Iarăşi, problema aceasta lămureşte o seamă de lucruri din spatele creației intelectuale, ajutându-ne să înțelegem ce înseamnă, într-o creație culturală, unicitatea existențială şi cât anume răzbate din ea, respectiv cât de mult falsifică orice interpretare culturală această unicitate. 5. Orice comunitate umană, de fapt „omenirea” însăşi, trăieşte în permanență pe relația dintre „unic” şi „comun”. Cum trebuie înțeleasă această relație? Pe de o parte, oamenii, cel puțin în cazurile normale, au o seamă de însuşiri comune

tuturor: simțuri, memorie, gândire, instincte, imaginație, conştiință etc., etc. Din acest punct de vedere nu se poate vorbi despre unicitatea fiecăruia ca despre o unicitate „absolută”. Nu există nimeni care să nu fie întru câtva asemănător cu altcineva. Semănăm cu părinții sau bunicii, cu cei de aceeaşi rasă cu noi sau din aceeaşi nație etc., etc. Pentru un european, e greu uneori să distingă individualitatea unui japonez şi pesemne că şi inversul e valabil. S-ar părea, aşadar, că unicitatea ex-pusă, cea percepută din afară, devine de la un nivel încolo o problemă de nuanță. Pe de altă parte, dincolo de tot ceea ce este asemănător, rămâne, orice am spune, „un nu ştiu ce” ireductibil şi unic. Dar tocmai pentru că unicitatea lăuntrică, existențială, poate fi spusă în generalitatea ei, ea îngăduie o sforțare de a gândi (eventual de a simți) felul în care celălalt simte imediatitatea. Întregul curent de *Einfiihlung,* de „empatie” asta şi urmărea. Cu toate acestea, orice efort am face de a aboli granițele dintre unicitățile noastre, transpunerea „în pielea celuilalt” devine, de la un punct încolo, imposibilă. Eu pot fi vegheat, cu infinită iubire, în moartea mea, dar nimeni nu îmi poate muri moartea. Față de trăirile care vin pe linia unicității sau imediatității noastre, toate celelalte nu reprezintă decât un succedaneu. Aşa stând lucrurile, cum se face că orice gândire până la Heidegger nu a ținut seama de unicitate ca problemă (nici măcar monadele leibniziene), cum se face că există o ruptură între gândire (ca gândire conceptuală) şi unicitate? 6. Deşi unicitatea aceasta a fost *spusă* (de pildă la Schelling şi Heidegger), spunerea ei nu poate atinge în fond unicitatea. Cum se explică acest lucru? 7. Trebuie să ne întrebăm – şi lucrul acesta este fundamental – care este relația dintre unicitatea ex-pusă şi cea lăuntrică, existențială. Cum pot fi, în acelaşi individ, *două* uni-cități? Sau între ele nu este nici o relație?

Îmi propun în continuare să analizez câteva *exemple de unicitate lăuntrică.* Am în vedere memoria, importanța şi imaginația, dar deocamdată voi insista asupra memoriei şi importanței.

*Memoria* – Memoria este întotdeauna memoria *mea* şi, ca atare, ea este unică. Ea poate cuprinde şi multe date comune, amintiri pe care le împărtăşesc cu altcineva, de pildă cu fratele meu sau cu amintirile multor altora cu care viața mea s-a intersectat. Combinate toate în felul acesta, ele pot, la limită, să dezvăluie ce s-a întâmplat, per total, cândva, undeva. Numai că unicitatea memoriei *mele* nu rezidă în datele pe care le cuprind

punctele 1. (aspectul lor, din punctul meu de vedere) şi 2. (ţesătura lor în mine, care formează memoria *mea* şi care *mă* formează cumva)*(cf.* Kant, „Synthesis" din *Critica raţiunii pure).* În felul acesta se formează o unicitate care întemeiază oarecum ceea ce se înscrie în cuprinsul memoriei ca „dată". Datorită acestui *apriori,* orice cuprins de amintiri care pătrunde în memorie este *al meu,* este colorat cumva anume de unicitatea mea pentru mine.

Dar nu numai trecutul, prin memoria mea, este unic, ci şi viitorul reflectă (şi poate chiar mai clar decât trecutul) unicitatea temporală a omului. Fiecare îşi proiectează (vezi, la Heidegger, *Entwurf)* viitorul său, viaţa lui viitoare, aceasta fiind o trăsătură existenţială, deci comună tuturor oamenilor. Dar *viitorul* meu, deşi din punct de vedere formal este comun cu al altora (cu toţii avem un viitor), este deosebit fundamental de cel al oricărui altul tocmai prin „meitatea" (viitorul *meu)* lui. Nu prin cuprinsul lui, nu numai doar formal-existenţial (că îl raportez la mine, că este vorba de mine, aşa cum la fiecare este vorba despre el), ci într-o imediatitate *în afara* acestor caractere, într-una funciară, care este un dat primordial. Fireşte, ştiu că, din punct de vedere existenţial, este la fel la fiecare om, dar aici conceptualizarea deformează, ascunde, dacă nu chiar ratează oarecum problema, fiindcă tocmai imediatitatea, propriul acela al viitorului meu, rămâne nespus sau, mai precis, se pierde în conceptualul generalizării („toţi avem un viitor care este doar al nostru"). Sigur că acest pas, menit să descrie o structură comună, este poate necesar ca un prim pas, dar trebuie să nu uităm nici o clipă că în cazul unicităţii nu e vorba de o structură teoretică (fie ea şi existenţială), ci de o realitate ireductibilă la concept (aşa cum a văzut Platon în *Philebos,* 16). Memoria trecutului şi proiectul viitorului sunt într-un fel identice la toţi oamenii, dar, pe de altă parte, în ambele „es geht um mich selbst", e vorba de mine însumi, astfel încât ele sunt de fiecare dată fundamental deosebite, şi anume tocmai prin imediatitatea meităţii. Aici e vorba de un lucru simplu şi totuşi greu de exprimat, dat fiind caracterul lui paradoxal: tocmai conceptualizarea e cea care împiedică să se înţeleagă ireductibilul pe care ea îl vizează, pe care încearcă cu disperare să-l indice şi pe care îl distruge tocmai pentru că e conceptualizare. Ireductibilul acesta poate fi doar indicat (dar cum?), nu spus, fiindcă limbajul se desfăşoară în spaţiul logic al judecăţilor. De aceea, tot ceea ce am scris e bine să rămână sub semnul indicării, nu al exprimării. *Importanţa şi interesul* – „Important" e un cuvânt ce se întâlneşte pe toate drumurile,

dar e greu de definit. Cum se „măsoară” importanța? Sau măcar ce criteriu se foloseşte pentru a hotărî ce este important şi ce nu este? Sau pentru a hotărî cât de important este un lucru? Sau măcar ce înțelegem, cât de cât, prin „important”? Înțelegem ceva cu vază, mai de seamă? Importanța dintâi şi firească e cea în legătură cu mine? Ceea ce mă priveşte este, *ipso facto,* important, dar altfel important decât importanța „obiectivă”, este important numai şi numai prin faptul că mă priveşte. „Importanța”, în sensul obişnuit, derivă dintr-o importanță primordială, legată de ceea ce mă priveşte pe mine. Ordinea se inversează aici: nu ceea ce mă priveşte este „important”, ci fiindcă mai întâi mă priveşte el devine apoi „important”, important față de restul, care nu mă priveşte. Există aici o ruptură între ceea ce mă priveşte şi ceea ce nu mă priveşte, în lumina căreia tot ceea ce mă priveşte se colorează în important, în contrast cu restul care rămâne important sau mai puțin important. Imediatitatea unicității întemeiază criteriul a ceea ce numim „important”. Iată, de pildă, sala de aşteptare a unui medic. Fiecare bolnav stă aici închis în durerea lui (cât de importantă!), netransmisibilă nici celorlalți în ceea ce are ea propriu (deşi fiecare este aici, cu durerea lui, extrem de importantă şi, în principiu, suferă la fel de tare ca fiecare dintre ceilalți) şi nici doctorului, pentru care ei nu sunt decât cazuri. Uniți fiind în suferința şi în aşteptarea lor, importanța durerii fiecăruia în imediatitatea ei unică îi desparte în două feluri: pe de o parte, față de imediatitatea durerii celorlalți, considerată fiecare în parte (fiecare nu îşi poate simți decât durerea lui), şi, pe de altă parte, față de obiectivitatea medicului, care nu poate simți nici una dintre durerile pacienților săi în imediatitatea ei, putând doar să le încadreze pe fiecare în ştiința lui obiectivă (pornind de la simptome, analize etc). Între fiecare dintre ei şi, apoi, între fiecare dintre ei şi medic este acelaşi incomunicabil, consecință directă a imediatității unicității. Să luăm alt exemplu: un cutremur. Aflăm că au fost atâția morți, atâția răniți, atâtea case distruse etc. O ştire, o „simplă” ştire. Putem trece nepăsători la altă ştire sau, dacă suntem mai sensibili, dăm cu tristețe din cap, țâțâim, „compătimim” şi, dacă avem cui spune, spunem cât de mult ne afectează ştirea. Ce înseamnă însă această ştire? Că au fost „afectați” atâția şi atâția oameni. Cifra, cantitatea, neutralizează şi ascunde tot atâtea catastrofe individuale: suferința celor prinşi sub dărâmături, părți ale trupului zdrobite, panica şi disperarea celui rămas singur sub grinzile căzute peste el, gemetele răniților, moartea lentă a unora, pierderea unei ființe dragi sau, în cel mai bun caz, „doar” pierderea adăpostului, a avutului etc.

Catastrofa este individuală, cantitativă nu este decât amploarea ei. Aici reiese cât se poate de limpede abisul care persistă între caracterul obiectiv şi imediatul unicității, şi tot de aici iese la lumină relația fundamentală dintre unic şi număr (întemeiată de Aristotel în *Categorii,* cap. V, cu referire la *prote ousia* şi în *Metafizica* A, 16, 1016 b fine şi A, 8 fine), care face ca un cutremur, o catastrofă, să poată deveni o ştire în cifre. *[Observație.* Orice creație culturală – filozofie, ştiință, arte etc. – presupune două lucruri care parcă se bat cap în cap: 1) că ceea ce creez va fi înțeles sau poate fi înțeles de ceilalți sau măcar de o parte dintre ei; 2) că ceea ce creez, prin însuşi fapul că e creație (i. e. nu a mai existat până atunci), este complet nou. Însă ambele presupoziții, aparent contradictorii, au la bază convingerea inconştientă că există o potențialitate *(dynamis)* spirituală fundamentală, comună tuturor oamenilor, raportată la care orice creație este doar o realizare *(energeia)* a ceva latent uman..] Rămâne, desigur, mereu ca problemă deschisă cum se face „transferul" de la unicitatea imediată, aşa cum încerc să o descriu aici, la conceptul unicității imediate? Pentru că aici nu este vorba numai de unicitatea oamenilor mari (Platon, Leonardo, Mozart, Shakespeare etc.), ci de unicitatea fiecăruia, ceea ce înseamnă a tuturor. Pe de altă parte, nu este vorba aici nici de faimosul „fiecare om este un scop în sine", ci de: *fiecare este, pentru sine şi pentru în afară, dat ca unic.* S-ar putea ca unicitatea lăuntrică să fie un fel de simțământ, pe când cea exteriorizată să fie obiectivă, oarecum dată prin natură. Unicitatea *ex-pusă* poate fi redusă la biologic. În dezvoltarea organismelor s-a ajuns la o complexitate de necuprins. Fiecare individ e rezultatul a miliarde şi miliarde de încrucişări care fac ca, în prezent, el să fie unic, când de fapt el nu este funciar unic, ci numai probabil (sau relativ) unic. S-ar putea deci să existe doi oameni la fel, dar e puțin probabil, dat fiind că ascendența biologică este atât de întinsă încât doar hazardul ar duce la indiscernabilitatea a doi indivizi umani. Unitatea *lăuntrică* poate, la rândul ei, să fie redusă la fel. Orice organism evoluat, pentru a putea trăi ca organism, este oarecum autist. Apariția conştiinței în evoluția organismelor nu face decât să conştientizeze faptul acestei autonomii, al autocentrării pe sine, iar această conştientizare e tocmai unicitatea despre care vorbim. Poate foarte bine să fie aşa, dar astfel nu se înlătură problemele, iar explicațiile biologice ridică, la rândul lor, noi probleme. Astfel, referitor la unicitatea ex-pusă: relația taxonomică gen-specie–individ se transformă într-o relație temporală, în care individul (sau, la sexuate, fiecare pereche de indivizi) devine specie

pentru urmaşi, ceea ce înseamnă că deosebirea fundamentală specie–individ se şterge şi in-dividul devine obârşie a speciei, ceea ce, din punct de vedere taxonomic, e un contrasens sau, în orice caz, o problemă, care de altminteri s-a şi manifestat ca atare în gândirea biologică a secolului al XIX-lea sub forma conflictului dintre taxonomie şi evoluţie. Însă, oricum, problema rămâne: individul ca individ are caracteristicile lui, care nu se regăsesc ca atare, în totalitatea lor, la urmaşi, ci, să zicem, „combinate", şi asta datorită heterosexualităţii, ceea ce implică individualitastea fiecărui individ de-a lungul evoluţiei, unicitatea lui. Această unicitate este ex-pusă, dată ca atare, amprentată.

Referitor la unicitatea lăuntrică: explicaţia biologică doar mută problema. Cum se face că există ceva „autist", ceva în care accentul cade pe relaţia fundamentală cu sine însuşi. Orice istorie scoate deasupra individualităţi: Socrate, Galilei, Kant, Bach, Michelangelo, Praxiteles, Goethe etc., etc. Iar în „meitatea" mea singulară, în unicitatea mea, eu mă deosebesc tocmai prin ceea ce am identic cu ceilalţi: faptul că tot ce mi se întâmplă se raportează la mine. Se poate spune că această relaţie defineşte orice organism (viu), dar asta nu înlătură problema esenţei acestei relaţii. Raportarea la mine nu e nici sentiment, nici senzaţie, nici conştiinţă *(con-scientia, Be-vuft-sein),* dar stă la temelia acestora, le însoţeşte, ca un fundal pe care ele apar ca atare (ca sentiment, senzaţie etc.). Orice senzaţie reală, orice sentiment etc., este nu numai cumva, cândva şi undeva anume, ci în primul rând este *al cuiva.* „Al cuiva" nu trebuie luat aici în sens posesiv, ci relaţionist pur şi simplu. Dar măcar putem spune în ce constă raportarea aceasta? Putem spune atât: este un soi de „centrare". Totul vine spre mine şi totul pleacă de la mine şi nu pot face să fie altfel nici măcar în vis. Această raportare este un *dat.*

Centrarea nu are nimic spaţial. Fizic, sunt astfel făcut încât tot ce e conştient este în raport cu corpul meu. Pe de altă parte, ştiu că nu sunt eu buricul pământului, ci, fizic vorbind, sunt mai nimic în lumea asta mare. Psihic, la fel, ştiu că propria conştiinţă însoţeşte toate actele mele, dar ştiu şi că nu sunt sufletul universului. Apoi conştiinţa progresează (vezi Hegel, *Fenomenologia)* şi este ea însăşi un progres biologic, pe când „meitatea" este simplă *(haplos),* dată, şi rămâne aceeaşi. Or, pe ea, pe meitate, se întemeiază conştiinţa. Deosebirea meităţii este absolut identică la toţi oamenii, dar în acelaşi timp ea deosebeşte în chip absolut pe fiecare pentru

sine. Or, deosebirea aceasta absolută – şi identică tuturor – constituie *unicitatea.*

Numai că deosebirea este concepută ca o relație între ceva şi altceva, aceşti „ceva" şi „altceva" fiind cei care se deosebesc. Aceşti „ceva" şi „altceva" pot fi luați fie calitativ, fie cantitativ. Calitativ, ceva şi altceva se deosebesc pentru că au fiecare un alt fel de a fi, iar cantitativ înseamnă că avem acelaşi fel de a fi ceva, dar indivizii sunt diferiți: acelaşi ceva, dar altul. De pildă, dacă număr boabe, am mereu boabe, dar număr mai întâi o boabă şi apoi *o altă boabă,* „alta" considerată ca alta în numărare, însă nu deosebită calitativ de prima boabă. În schimb, dacă deosebesc două lucruri din punct de vedere calitativ, o fac fiindcă ceva-ul unuia (un copac) este *altceva* decât ceva-ul altuia (un câine), acestea fiind, aşadar, fiecare *altfel* (alt-fel). Deosebirea calitativă pare a fi ontică (lucrurile acelea sunt *în realitate* de naturi diferite), pe când deosebirea cantitativă presupune pe cineva care „numără" şi pentru care ceva-urile numărate sunt identice calitativ din punct de vedere al numărării, dar deosebite ontic doar prin numărul lor. Aşa cred că e de interpretat textul din *Philebos,* 16 şi textele din Aristotel, după care dincolo de ge*nos–eidos* nu mai există decât număr *(Metafizica,* A, 6, 1016b, fine).

„Meitatea" mă în-singur-ează (singur-singular = *unic,* în latină *singulus,* „fiecare în particular"), formând o despărțire fundamentală între mine şi lume. Asta nu înseamnă că sunt singur pe lume, sunt chiar o parte a ei, figurez în ea şi ştiu asta foarte bine, dar totodată, prin meitatea mea, sunt oarecum rupt de lume în lume, sunt singur cu lumea, sunt unic pe lume. Singurătatea proprie meității nu este solitudinea, ci faptul că în afara relației simple „de la mine spre afară", care mă situează în lume, mai am relația „de la mine spre mine", care nu este numai „viață interioară" sau „reflexie" (Leibniz) sau izolare, ci o altă aşezare în lume decât cea exterioară. Tocmai această „altă" aşezare în lume răsuceşte ordinea dintâi prin raportarea la mine a orice (meitatea ca *imediatitate),* şi ca atare constituie o obârşie singulară care, prin ceea ce o caracterizează (importanța născută din legătura mea cu mine, memoria mea, viitorul meu, imaginație, gândire etc.), creează astfel unicitatea mea. Meitatea face, aşadar, cu putință o altă lume sau, mai precis, o lume altfel văzută, o lume centrată asupră-mi tocmai pentru că temeiul ei este relația meității, înțeleasă nu ca un adaos, ci ca structură fundamentală, ca fel de a fi. Imediatitatea meității înseamnă că

pentru mine sunt unic prin structură, iar „pentru mine” nu înseamnă „după părerea mea”, ci, invers, părerea mea se întemeiază pe acest „pentru mine”, ca relație fundamentală ce întemeiază în chip real unicitatea mea. Iar „unicitate” nu înseamnă aici că sunt aici altfel decât oricare altul, ci că, prin relația meității, sunt singular ca în-singurat, condamnat în temelia raportării la mine ca fel de a fi. Sunt unic pentru că sunt raportat la mine. Firește – am spus asta până acum de mai multe ori –, această raportare este identică la toți, *dar însăşi raportarea creează unicitate prin însingurarea pe care o implică.* Raportarea la mine, ca *fel de a fi* prin imediatitatea ei, mă rupe de lume, pe care o dobândesc prin senzații, cunoaştere etc. Astfel am o altă lume, lăuntrică, cu memoria *mea,* viitorul *meu,* imaginația *mea,* importantul *meu,* o lume care e singulară, unică, numai fiindcă este *a mea.* Să numim această lume „meitate-singularitate-unicitate”. Raportarea la mine este însă dublată de o raportare la „în afara mea”, la lume în înțelesul larg. Această *altă* raportare este, la rândul ei, tot un fel de a fi al meu, atâta doar că, pentru om cel puțin, raportarea la lume vine „să se aşeze” pe raportarea la mine ca dat primordial. Sunt astfel făcut ca raportarea la lume să fie *şi* raportare la mine, ca ceva secundar, dar în chip real ascunzând prioritatea raportării la mine, a meității, când de fapt *eu* am senzații, *eu* mă mişc, fac şi dreg, *eu* gândesc, vorbesc, scriu, respir. Eu... eu... eu... Eul pare astfel să zacă dedesubtul raportării mele la lume, el este un *hypokeimenon,* un *sub-ject,* iar lumea un *ob-ject.* Şi aşa a şi fost determinat eul în filozofia până mai deunăzi modernă, de la Descartes încoace. Kant – şi după el Fichte, Schelling, Hegel – a mers mai departe, afirmând prioritatea subiectului şi reducând obiectul *(das Ding an sich)* la incognoscibil pentru om. Idealismul german este speculativ în jurul problemei priorității subiectului (devenit con-ştiință) ca subiect ştiutor, deci a problemei filozofiei ca ştiință *(Wissenschaf).* Întreaga filozofie modernă se roteşte în jurul lui *Wissen,* ca fluturele în jurul lămpii. Or, aici nu e vorba de Wis*sen.* „Subiect” şi „obiect” sunt concepte relative (în care accentul *poate* cădea pe unul sau pe altul dintre ele, iar în idealismul modern a căzut pe subiect), gândite fiecare în funcție de celălalt, paralel cu celălalt, totul raportat la şi în funcție de cunoaştere, de *Wissen* şi *Bewuftsein.* Ceea ce încerc eu aici e pătrunderea într-un strat mai adânc decât evoluata „conştiință”.

TRECUTULUI ŞI VIITORULUI]

Vreau să mă ocup în paginile de mai jos de următoarea problemă: Cum se face că existența, cu înțelesul de „acum”, aşadar prezentul prin excelență, se distribuie asupra trecutului şi viitorului?

În memoria (cronologică), „acum” este o „dată”. Memoria reține tot, în afară de existență, care devine „a existat”, o *memorie a existenței.* Dar ce e omemorie a existenței, dacă, prin esența ei, memoria nu e „ceva”? Ce înseamnă „a fost”? Dacă nu mai e, nu mai e. Fireşte, înseamnă că îmi amintesc un „acum” în care ceva exista, dar asta e valabil numai pentru „ceva”, nu şi pentru „acum”, dacă „acum” e totuna cu „existență”. Platon *(Timaios,* 37), Aristotel *(Fizica* IV, 10–14) şi Augustin *(Confesiuni* XI) spun că, în sens propriu, existența se spune numai despre „acum”. Aristotel trece uşor (în *Despre interpretare* şi *Categorii)* de la judecățile de prezent (de felul „omul este un animal biped” sau „câinele este alergând”) la cele de trecut şi viitor, spunând că „la fel e pentru trecut şi viitor”. Numai că nu poate fi la fel. „Existența” = „acum” nu este doar un sens „propriu” pentru existență, iar trecut şi viitor unul „impropriu”, ci „a fost” şi „va fi” sunt, atent privite, nonsensuri. Fireşte, nonsensuri „naturale”, dar nonsensuri. Cum e cu putință să spun „a fost”, când existența e doar prezent? Cum se ajunge la aşa ceva şi de ce nimeni nu se întreabă de asta?

Dar să nu ne ferim de nonsens. Nietzsche *(Der Wille zur Macht,* „Der europäische Nihilismus”) spunea deja: „Die Stärksten, ..., die, ... welche einen guten Teil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben..." Cu alte cuvinte, ce-ar însemna memoria existenței? Se poate înțelege că păstrezi un conținut în memorie, de vreme ce esența memoriei este conținutul. Îmi aminesc că ieri dimineață am băut ceai. E „normal”. Dar să îmi amintesc că acest fapt „a existat” nu îmi mai pare aşa de normal, căci ce sens are să-ți aminteşti existența, de vreme ce ea nu este un conținut? Şi totuşi, îmi amintesc următoarele „lucruri”:

1) Ceea ce a fost (conținutul: lucrul, faptul, întâmplarea); 2) Că ceea ce a fost a fost, că a existat, a avut în „acum”-ul de ieri existență; 3) Că această existență a fost ieri, nu alaltăieri, nu anul trecut, adică mi-o amintesc cronologic, adică ordonată temporal. De aici trei lucruri distincte: conținutul

amintirii, însoțirea oricărei amintiri cu memoria existenței (a unui fost „acum”) şi cronologia amintirii, drept care, când e vorba de amintire, putem spune:

„Cei mai puternici... cei care nu numai că acceptă în bună măsură întâmplarea şi nonsensul, ci chiar le caută într-adins” *(germ.),* n. ed.

1) Orice amintire este amintirea unui conținut de amintire.

2) Orice amintire este amintirea unei existențe (care nu mai e).

3) Orice amintire este ordonată în timp.

Toate bune, numai că punctul 2), care implică pe „un fost acum”, este un nonsens.

Şi mai misterios apare, în această perspectivă, viitorul. Dacă la trecut mă bizui pe o certitudine (trecutul imuabil), atunci viitorul ce este? O supoziție, o speranță, un avânt? Cum poți spune „va fi”? Mai strâns exprimat: Cum pot gândi că „existența” (= acum) poate avea dimensiunea lui „va fi”? Ce sens are existența înțeleasă ca ceva ce va să vină? Aici, spre deosebire de trecut, nu mai am nici conținut, nici cronologie, iar nonsensul existenței în afară de „acum” este şi mai evident. Fireşte, pe baza celor trecute, pot să extrapolez – uneori cu certitudine sau cu mare probabilitate – un conținut în viitor. La fel, cronologia (care este esențială şi naturală pentru trecut) poate şi ea să fie extrapolată în viitor (pot să vorbesc, de pildă, de secolul al XXII-lea), dar acestea sunt artificii şi supoziții, care presupun deja ceea ce urmează să fie cercetat, în speță „wie ist die Zukunft uberhaupt möglich”.

Dacă schema mea generală („existență = acum”, „ceva = trecut” şi „necunoscut = viitor”) este adevărată, atunci cum trebuie înțelese ipostazele „trecut” şi „viitor” pentru „existență”? Oare existența, în memoria existenței, devine şi ea ceva? Ce anume? Un

„Cum e viitorul în genere cu putință” *(germ.),* n. ed.

„ceva” oarecare se naşte în trecut şi ni se arată ca atare în prezent. „Acum” nu am percepția acestui caiet, dar o dată perceput, adică după aceea, el mi se prezintă ca acest caiet, apărându-mi ca atare *(ca* acest caiet din trecut) identic cu sine însuşi. Dar existența? Ea nu devine „ceva” care să mi se

prezinte în prezent, pentru simplul motiv că ea nu este „ceva” (şi nici nu poate fi), ci doar se „localizează” temporal. Dar cronologia nu este şirul de „foste existențe” (ar fi un nonsens), ci trecutul organizat temporal, fiindcă trecutul este în chip esențial organizat temporal. În trecut am conținuturi (ce s-a întâmplat), dar nu de-a valma, ci cronologic, adică unul după celălalt, aşa cum au fost ele (sau cum îmi amintesc că au fost). Eu pot să iau din memorie, adică să-mi amintesc oricare dintre evenimente sau lucruri, dar pot deopotrivă să stabilesc „locul” petrecerii lor, cronologia lor. Iar cronologia lor e ordinea temporală în care ele „au fost”, adică ordinea „acum”-urilor lor. Ar rezulta că, în măsura în care „acum”-ul este şi o trecere, este cu putință şi o cronologie. Numai că „acum”-ul (adică existența) se reduce la punctualul „acum”, care, prin „prezența” lui, nu este o trecere, şi atunci iar cad în polaritatea punctual–continuu a „acum”-ului. Stă oare problema în analiza lui „când?”–„atunci”. Întrebarea „când?” se aplică atât la trecut, cât şi la viitor, dar numai impropriu (prin extensie) la prezent. Bunăoară: „Când ai cumpărat caietul? Ieri dimineață” şi „Când ai să cumperi caietul? Mâine”. Se foloseşte şi: „Când cumperi caietul? Acum.” Dar „acum” înseamnă, în acest caz, „imediat” (adică în viitorul imediat). Astfel, întrebarea „când?” acoperă şi trecutul, şi viitorul, în sinteza care se numeşte „timp” şi în care sunt oarecum egalizate cele două ipostaze.

Fireşte, „a fost” se colorează şi prin nuanța de „a trecut”. „Săptămâna trecută am fost răcit” înseamnă, deopotrivă, că acum nu mai sunt, că sunt sănătos şi că răceala aceea ține de domeniul trecutului. Într-un fel, tot ce a fost este de domeniul trecutului, nu numai în conținut, ci în primul rând pentru că *a fost,* astfel încât mai degrabă este de întrebat cum se face că ceva care „a fost” mai „este”, continuă să fie, altfel spus cum de-i cu putință „rămânerea”. Scaunul pe care stau a fost şi mai adineauri, este şi acum şi, foarte probabil, va fi şi peste un minut. El *rămâne.* Şi la fel se întâmplă cu nenumărate lucruri. Rămânerea lor ne asigură o *Vertraulichkeit,* o încredere în cele ce sunt, fără de care noi nu am putea trăi. Sigur, o grămadă de lucruri se schimbă, dar „pe un fond de rămânere”, fiindcă altminteri nici schimbaIGal. 1 U1 al.1 al Vea SGIS .

Dar „acum”-ul? Pe de o parte el este mereu altul, pe de altă parte el este *acum,* lucrul ăsta l-a observat deja Aristotel. „Acum” se schimbă pentru că devine „a fost”. În mod necesar, orice „acum” devine un „a fost”. Dar a fost ce? Un „acum”.

Însă pot oare să individualizez un „acum” tocmai în „acum”-ul lui sau doar în conținutul lui? Un „acum” nu se deosebește *funciar* de alt „acum” decât prin conținutul lui. Şi atunci, cum e cu putință ca toate fostele „acum”-uri să le individualizez nu numai în conținutul lor, ci şi în înşiruirea lor cronologică? Îmi amintesc de un fapt petrecut ieri. Este un fapt, este „ceva”. Da îmi amintesc şi că „atunci” când a fost, când s-a petrecut, era pentru mine „acum”. Şi îmi mai amintesc şi că acel „acum” nu a fost alaltăieri, nici azi, ci într-un anumit moment cuprins în ziua de ieri. Esențial pentru orice temporalitate este că „acum”-ul devine „a fost”. Dar „acum”-ul nu devine „a fost” în „acum”-itatea lui, ci suferă o esențială transformare în absurdul lui „a fost”.

*De încercat:* Dar dacă „acum”-ul nu e decât conştiința existenței? Nu, conştiința existenței este: a trăi.

## *Partea a doua*

Bătrânețea este o stare binecuvântată numai pentru cei care au izbutit să existe, care au ajuns să *fie.*

I. Existența omului nu se acoperă întotdeauna cu ceea ce *este* el. Trecerea de la posibil la „real” se săvârşeşte înăuntrul vieții omeneşti, nu la începutul ei. Copilul este un posibil. Nu fiindcă nu este real, ci fiindcă el *este* ca ceva posibil, acesta este felul lui de a fi: visează, se joacă „de-a” oamenii mari (de-a ce este „el mai târziu”) şi este privit şi tălmăcit de către cei mari în lumina „posibilităților” pe care le „reprezintă” mişcările, chipul lui. El este: un viitor om mare (matur).

Trecerea la real nu se întâmplă însă de la sine. Ea este „istoria” oricărui om, căci orice om „devine” ceva, dar nu orice om în vârstă *este* ceea ce este el, nu orice om există ca om în vârstă numai fiindcă are vârsta cerută. Dimpotrivă, la noi bătrânețea pare aproape un har.

II. Pentru a câştiga existența, trebuie să stai în adevăr. Iar adevărul este legătura omului cu existentul. A fi întotdeauna acolo unde este realul, a nu născoci, a nu-ți ascunde cele întâmplate, a nu veni cu ochii altuia, a nu crede că ceva poate schimba lucrurile în ceea ce sunt ele aşa cum sunt, este *curajul,* cea mai gravă virtute a omului. Curajul de a vedea întotdeauna lucrurile aşa cum sunt aşază omul în adevăr, adică în fața existentului, şi din această legătură omul îşi câştigă propria lui existență. Dintre toți oamenii luați la un loc, destul de puțini izbutesc acest lucru.

III. Oamenii nu ştiu că devin ceea ce li se întâmplă. Că întâmplările vieții lor nu numai că „lasă urme”, dar că alcătuiesc esența existenței lor. Întâmplările se transformă în existență, cu sau fără voia omului. De la o vârstă încolo, omul este ceea ce a fost şi nu mai poate fi altceva, chiar dacă el nu ştie sau nu vrea să accepte una ca asta. Omul are libertatea să se mai creadă un posibil şi la bătrânețe, dar nu mai are posibilitatea să devină real ceea ce el crede că poate fi.

Orice întâmplare îndelungată ajunge să fie soartă. Oricât de rea, ea trebuie primită, fiindcă asta o să fim în viitor. Primejdia zace însă în trecerea de la o întâmplare la alta, în împiedicarea aşezării în adevăr ca legătură a noastră cu un existent. Omul care aleargă de la una la alta, care

toată viața lui n-a deschis ochii întru adevăr, care n-a avut curajul să recunoască întâmplarea întâmplată lui nu *există* de la o vârstă încolo. Orice întâmplare este bună pentru a alcătui existența. Însă înainte de toate, suferința şi bucuriile.

Iar libertatea nu există decât pentru omul care trăieşte treaz, „deştept" în fața existentului, fiindcă ea începe numai acolo unde omul este în adevăr. De acolo începând, omul poate semnifica realitatea lui, se poate înțelege pe sine şi poate şti ce are de făcut.

IV. Bătrânii noştri nu primesc vârsta lor. Ei nu *pot* fi bătrâni, nu fiindcă nu sunt în vârstă, ci fiindcă nu *sunt* pur şi simplu. Or, omul poate să „nu fie" numai atunci când e tânăr. De aceea bătrânii noştri vor să fie tineri, adică să creadă că mai sunt în posibil, că or să fie ceea ce o să li se întâmple, în loc să ştie că orice li s-ar întâmpla nu-i mai poate schimba. Puterea bătrânilor este că ei *sunt* ceva (ceea ce sunt), pe când cei tineri nu sunt încă decât făgăduieli sau „forțe ale naturii". Fiindcă ei *sunt,* legătura lor cu existentul este serioasă, existența lor (şi nu „experiența" lor) fiind chezăşia realității a ceea ce fac.

De aceea o societate fără adevărați oameni bătrâni este sortită descompunerii, devine ireală ca o operetă sau ca o femeie a primului venit.

Metafizica burghezului, ceea ce ține şi desemnează viața lui, e *securitatea.*

*Securitas* e lipsă de griji. Grija e teamă de ceea ce va să vină, de viitor, de timp. Burghezul vrea să se ştie la adăpost de griji, să fie sigur. Astfel îşi alcătuieşte el viața, ca viitorul să nu-i aducă „surprize". Şi pentru asta timpul trebuie stăpânit. Toate vremurile creatoare au fost vremuri de securitate, numai că burghezia aduce cu sine o *securitate conştientă,* care asta vrea mai mult ca orice: adăpostirea de griji prin stăpânirea timpului.

Însă viața se stăpâneşte aplicându-i cu orice preț o formă, „transcendentalizând-o" (cum ar spune Dinu Noica]). Problema, cu acest transcendental, este că el *ignoră* transcendentul, micşorându-l până la o simplă materie. De aceea adevărata filozofie burgheză e materialismul. Securitatea duce la formalismul care nu vede decât materia, fiindcă la asta a redus el lumea. Viața e cu adevărat sigură numai în măsura în care lumea nu mai e decât o materie, care, *ea,* nu mai în-seamnă nimic. (Şi tocmai asta

este industria.) Nu se capătă definitivul (care nu mai contează), ci *sigurul,* împrejurul căruia se învârte totul.

Viața astfel reglementată este ceea ce este, adică o viață în căutare de securitate, o viață mai mult sau mai puțin sigură. Înăuntrul ei nu mai există nici tragic, nici comic, de aceea burghezia nu are nici tragedii, nici comedii, neavând *dinăuntru* deschiderea pentru ceea ce se poate întâmpla unui trai omenesc. Când viața reglementată vine „în conflict" cu ceea ce n-ar trebui să fie decât materie, se naşte fie hidosul, care e tragicul burghez, fie caraghiosul, care e comicul burghez, ambele urmări de nepotrivire, de contrast între ceea ce ar trebui să fie (transcendental) şi ceea ce este (ca surpriză, ca ceva ce n-ar trebui să fie, ca ne-materie). Armonia burgheză şi modernă e una care se naşte între formă ca securitate şi *hyle,* „materia informă". De aceea ne învârtim şi noi într-o lume de lucruri hidoase (de orori) sau caraghioase. Nimic tragic sau comic nu ni se mai întâmplă. Războiul e o oroare, americanii sunt caraghioşi, iar noi trăim în lipsă de siguranță.

Ce este securitatea? Este transcendentalul aplicat timpului.

Înțelegerea este una dintre problemele fundamentale. Ştiința – cunoaşterea, în general – presupune înțelegerea. Dar ce e înțelegerea? Este ea oare – ca gen proxim – transformarea a ceva în altceva sau repetarea, reproducerea a ceva în altceva? Sau reproducerea *transformată* a ceva în altceva? Ca să văd, să aud etc., trebuie deja să transform ceva (o realitate) în altceva (într-o senzație), iar ca să înțeleg, este nevoie de încă o transformare. Sau poate vederea, auzul etc. implică din capul locului transformarea care este înțelegerea? Dar înțelegerea înțelegerii? În *Semințe* Ii spuneam că înțelegerea ne închide, fiind „parazitară" realității. Ea reproduce „ideal" – şi nu real – realitatea, cum de altfel face orice creație a omului care *in extremis* se întemeiază pe realitate şi se face cu realități. Dar care este statutul ontic al înțelegerii? Şi înainte de toate ce înseamnă „reproducere"? Mă uit şi văd o privelişte, cu tot ce se întâmplă în ea. Ce înseamnă „văd"? Indiferent de teoria senzoria

Este vorba de primul dintre cele şase carnete intitulate *Semințe,* în care Dragomir a notat, de-a lungul a 24 de ani (1977–2001), gânduri răzlețe (n. ed.).

lă pe care o adopt, oarecum construiesc, „am” o imagine „în mine” a ceea ce este „afară”. Dar tocmai aici zace problema, că a vedea nu este a-şi forma o imagine despre, ci este „direct” a vedea. La fel a auzi, a mirosi etc. Totuşi există imagini „în mine” pe care le pot rechema oricând, care par să se fi format în prezent şi să fi trecut ca atare în trecut. Să zicem c-ar fi aşa. Întrebarea rămâne: cum se poate „reproduce” o realitate? Dar nu din punct de vedere tehnic sau biologic, căci asta ştiința ştie să explice şi tehnica să realizeze. Procesul de transformare a ceva în altceva în cazul telefonului sau al televizorului e, pentru omul de ştiință sau pentru tehnician, un lucru cât se poate de clar. Dar ce este o „imagine”, o „reproducere”? Nu *cum* se face, o dată ce ştiu de ea, ci cum de e cu putință minunea ca realitatea să se „dubleze” oarecum în mine. Să presupunem că ştiința va ajunge atât de departe încât va veni de hac tuturor problemelor lumii şi va reuşi cumva şi să înmagazineze toate cunoştințele. Ce vom fi realizat atunci? Vom fi dublat o realitate prin cunoştințe. [Las deoparte marea iluzie că am dirija lumea spre „binele” nu se ştie cui..] Această lume a cunoştințelor este la rândul ei o realitate, nu este *decât* o realitate şi, ca atare, pot s-o implic şi pe ea în rândul realităților şi aşa la nesfârşit. Dar prin asta, problema realității acestei realități care este înțelegerea, problema „realității şi a înțelegerii” nu încetează să se pună. Orice înțelegere implică realitatea, dar realitatea înțelegerii rămâne o necunoscută. Fiindcă ori înțelegerea ca „dublare” a realității este a-reală (dar atunci ce poate fi?), ori această dublare este o realitate (dar atunci cum poate fi realitate dacă este numai *imagine* a realității?). Sigur, ea *există* ca imagine, dar tocmai asta e de neînțeles, cum de poate exista o imagine a realității?

De 2 500 de ani imaginea ca dublare a realității se explică prin imaginație şi imaginația prin „facultatea de a crea imagini”. De 2500 de ani această ridicolă explicație ne face să trecem pe alături de problemă şi să o ignorăm ca problemă. Numai că de *această* problemă depinde orice sens al cunoaşterii, al ştiinței, al „adevărului”, al realității. Nu ştim nimic esențial despre ele atâta timp cât nu ştim ce este înțelegerea. Ne mulțumim să mergem înainte, îngâmfați în propria-ne ignoranță.

Raționalitatea noastră se bizuie pe „ordre et mesure”. Măsura se face prin „operații” şi, transformată în instrumente de măsurat, devine tehnică. Experimentul, care e verificarea unei teorii, devine de asemenea tehnică. Tehnica biruie de două ori umanul: întâi fiindcă face „exact” o măsurătoare sau un experiment şi a doua oară fiindcă o face „obiectiv”. Al treilea punct este însă, poate, cel mai important: ea poate fi omogenă cu obiectul. Măsor o lungime cu o lungime, o undă cu o undă etc. şi experimentez *in situ.* Astfel tehnica devine o *adaequatio rei et instrumenti,* iar tehnica însăşi o „reprezentanță” a rațiunii în real. Față în față cu o rațiune umană plină de slăbiciuni, fie ea individuală sau „spirit obiectiv”, tehnica a evoluat până în punctul în care a ajuns să preia calitățile rațiunii purificate. Ea este întruparea „exactității” (acribiei), a preciziei, a „obiectivității”, într-un cuvânt o *imago rationis,* rațiunea devenită realitate omogenă cu realitatea.

Desigur, astăzi tehnica nu se mai întemeiază pe omogen, ba adesea, dacă ne gândim la măsurători sau la informatică şi cibernetică, de pildă, lucrurile arată cu totul altfel. Desigur, iarăşi, tehnica rămâne încă un produs al minții omeneşti. Dar ceea ce se scapă îndeobşte din vedere este că, fiind un produs al minții, ea este o realitate. Obiectul tehnic este real şi, ca atare, preia statutul obiectelor reale, adică exis*tă independent.* Aşadar, în primul şi în primul rând, obiectul tehnic *există.* Un instrument, o maşină sunt lucruri; lucruri printre alte lucruri pe lume, alături de ele şi formând cu ele un tot. Deşi fundamental deosebite (ca *poienata,* ca „făcute”) de cele naturale, totuşi, în privirea generală asupra mediului, ele sunt integrate în mediu prin însuşi faptul că sunt acolo, că există, carul lângă un pom, şurubelnița uitată pe jos, lângă o piatră. Ele au, ca şi obiectele din natură, o formă, culoare, mărime, pot fi noi („nou-născute”), uzate sau bune de aruncat, ca merele putrezite, ca ceapa degerată. Au fost zămislite pentru o utilizare sau alta, dar au dobândit existență şi, ca atare, făcând parte din mediu, ajungând constituenți ai lui, ele devin, ca orice existent din jurul nostru, factori de influență ecologică. La fel sunt însă şi operele de artă, am putea spune. E drept, numai că tehnica (raționalitatea științifică) este un drum, este „esențialmente” supusă progresului. O operă de artă, asemenea frumosului, este închisă în sine. Ea nu măsoară, ci este măsură, pe când un obiect tehnic este întotdeauna un stadiu. Aşa fiind, tehnica cotropeşte mediul. S-ar putea desigur spune că totul se reduce la o simplă problemă de raport între artă şi tehnică şi, ca atare, că lucrul nu are nici o importanță. Dar nu este aşa. Nu este câtuşi de puțin lipsit de importanță faptul că mediul nostru este aproape

în întregime unul tehnic şi că el este „esențial” unul tehnic, până într-acolo încât în acest mediu natura însăşi a devenit un ce funcțional. Şi de vreme ce tehnica este un sistem, înseamnă că noi trăim integrați într-un mediu tehnic cu caracter sistemic. Deşi aceste lucruri sunt ştiute, caracterul lor ontologic este totuşi ignorat. Ca existente, obiectele tehnice se întorc asupra omului. Nu numai că ele acaparează îndeletnicirile lui şi pătrund în fiecare detaliu al vieții lui, dar „raportul de forțe” este inversat: omul integrat sistemului tehnic este motorul întregului sistem, dar înlăuntrul sistemului el este un element minor, mititel de tot. Banalitatea cu „ucenicul vrăjitor” devine serioasă când e vorba de întreaga realitate: omu-i mic, maşina-i mare, omu-i slab, maşina-i tare, omu' doarme, maşina-i oricând trează. Şi maşină este tot: strada, casa, lucrurile şi, prin ele, viața noastră. Restul – flori, natură, poezie, muzică – devin funcționale, ca „rezervațiile”.

În al doilea rând, obiectele tehnice sunt *independente.* Aparent noi le născocim, putem s-o facem ori nu şi să credem că invenția mai este rodul „inspirației”, al *ingenium-ului* şi că ea depinde, până la urmă, de noi. În realitate, cunoştința ca ştiință fiind esențial o metodă concepută ca drum, iar tehnica integrând omul ca element al unui mediu sistemic, progresul tehnic este funcție de om în realizarea lui, dar nu şi în tendința de pro-gres, care este concepută şi considerată realmente astăzi ca independentă.

Independența progresului tehnic ca atotcotropitor face şi din om un obiect de cercetare „oarecare” (şi de ce nu?) şi astfel independența sistemului tehnic devine evidentă ca relație „om inventator” – tehnică – „om obiect de cercetare”, în care cele două accepții „om” sunt fundamental deosebite. Conştiința acestei relații indirecte cu sine este o problemă *dem der Mensch noch nicht gewachsen ist,* pe care omul nu a ajuns să o stăpânească.

Pentru a înțelege limbajul, trebuie deosebit întâi între cele două clase de exprimare: exteriorizarea şi comunicarea. Un țipăt de plăcere sau unul de spaimă este exteriorizare (cel puțin în primul rând), dar nu e comunicare. O anunțare este o comunicare (întâi), şi nu o exteriorizare. Deosebirea e doar metodică şi fiecare clasă cuprinde subîmpărțiri, unele înrudite cu altele din cealaltă clasă. De pildă, un țipăt de durere în junglă este o exteriorizare pentru țipător şi o comunicare de primejdie pentru ascultător.

În clasa comunicării, criteriul hotărâtor este alegerea. Cred că aproape orice comunicare este izvorâtă din alegere şi ceea ce spun este totdeauna înconjurat din ceea ce nu spun (voit ori nevoit), ba chiar în ce spun răzbate ce nu spun, un mai mult care trece dincolo de ceea ce spun. Exteriorizarea e permanentă, comunicarea nu. Nu aleg ceea ce exteriorizez (decât parţial şi adesea iluzoriu), fiindcă mersul, ţinuta, trăsăturile etc. sunt, toate, pentru cine ştie să vadă, exteriorizare. Mă trădez prin cum spun ce spun, prin ton, timbru, prin atenţie, privire şi... amprente digital. În comunicare, în schimb, aleg. Îmi aleg ce spun, cum spun (îmi aleg cuvintele) şi cui spun. Fiecare alegere poate fi greşită. Aleg greşit să exprim ceea ce simt şi iese altceva, din cum spun se înţelege altfel decât am vrut să spun şi cui îi spun nu e cel căruia să-i spun ce-i spun aşa cum îi spun.

Exteriorizarea poate să fie înadins „falsă", pe formula „mă *fac* că...", dar în acest caz e vorba de un mod de a specula exteriorizarea, ceea ce e altceva, şi asta ţine de esenţa dublului *(eikon, agalma", speculum",* reflecţie şi tehnica modernă).

În afară de „alegere", comunicarea este în două feluri complexă:

1) Este re-flexivă. Sensul exteriorizării este dinăuntru înspre în afară; comunicarea preia din afară înăuntru, pentru a reda în afară.

2) Între preluare şi redare (care nu sunt, firește, un du-te-vino) se-ntâmplă ceva la nivel mental şi se disjunge: ceea ce e venit din afară devine „obiectul" comunicării, iar faptul comunicării devine adresare. E ca şi când am fi saşii.

imagine (gr.), n. ed. " imagine sculptată (gr.), n. ed. * oglindă *(lat),* n. ed.

Nu fac decât să schițez o idee, fiindcă de patru zile am peste 38 de grade.

Cunoştinţele ştiinţei au un sens (o direcție), dar nu au noimă. Când Descartes a spus (şi aşa a rămas) că ştiința este un drum, morala a fost şi ea trecută în regim de provizorat: *morale provisoire.* Ştiința va ajunge cândva să cunoască cu certitudine legile societății şi ale insului. Numai că până atunci oamenilor le trebuie nişte reguli. Din păcate n-a mers aşa, fiindcă morala nu poate fi provizorie. Ea se bizuie pe convingere şi nu există convingere provizorie. Aşa că am rămas „fără morală" şi cu cât ştiința progresează, cu atât devenim mai amorali, deoarece „neştiințificul" care însoțeşte orice morală îi taie acesteia posibilitatea întemeierii ei într-o *Weltanschauung* „ştiințifică". Oamenii au continuat astfel să trăiască în societate, neputând aştepta sute de ani desăvârşirea ştiinţei. De aici au rezultat două evoluții, îngemănate:

1) – oamenii deveniți fără morală („fără" în înțeles de *steresis,* de „privațiune") alcătuiesc un fel de „grup sălbatic", în care e vorba de o sălbăticie de rangul doi, adică de una derivată. Evoluția în acest sens este, istoric, evidentă.

2) – neavând o noimă, ştiința a generat o pseudonoimă: utilitatea. Vorbind cinstit, 90% din omenirea cu carte este străină de cunoştinţele ştiințifice, inclusiv savanții când e vorba de alt domeniu decât tot mai îngusta lor specialitate. Atunci la ce bun atâta ştiință? Fiindcă e utilă (radio, avioane, televizoare, computere, medicamente etc.). Dar „utilul", prin definiție, este un mijloc pentru un scop. Iar un mijloc fără scop este tehnica modernă. Ştiința (care urmărea şi urmăreşte cunoştinţe dezinteresate), în faza ei modernă, instaurând dogmatismul ştiințific, generează în chip necesar tehnica modernă. Instaurarea unei lumi de utilități fără scop (a unei lumi „tehnice") este instaurarea unei lumi pluridinamice. Cine şi cui foloseşte tehnica? Adică ce se poate face cu ea, ce scop i se poate da? Într-o lume progresiv fără morală, trebuia să ne aşteptăm ca răspunsul să fie cel pe care-l trăim toți astăzi.

Dacă adăugăm că o *Weltanschauung* întemeiată pe dorința de putere, de „stăpânire" (cum e agresivitatea ştiinţei față de natură) generează tocmai puterea ca element primordial, atunci avem cele câteva trăsături esențiale necesare înțelegerii lumii de astăzi. Fiindcă numai naivii (şi asta suntem toți până la producerea catastrofei) îşi închipuie că poți să trăieşti

compartimentat, adică cu o *Weltanschauung* de stăpânire a „naturii”, dar plini de amabilitate față de oameni. Dialectic, o atare *Weltanschauung* duce inevitabil la înglobarea semenilor în „natură”.

Ştiința nu este la scară umană şi, într-un fel, este in-umană. Dimensiunile ştiinței par doar să le „depăşească” pe cele omeneşti, dar depăşirea cantitativă schimbă echilibrul de „mijlociri” ale omului pe lume. „Simțurile” ştiinței (telescoape uriaşe, microscoape electronice etc.) şi *pragmata-urile* ei (ciclotroni, rachete, bombardări ale atomului) sunt monstruoase față de proporțiile celor omeneşti. Rațiunea ştiințifică (cărți de matematică şi fizică superioare, computere etc.) este la fel de monstruoasă pentru scara umană. Iar ştiința ca *summa* de cunoştințe care depăşeşte cu mult scara umană constituie astăzi un *corpus* care merge înainte potrivit unei logici independente de noi.

Mai este iarăşi de gândit că lumea *reală* pentru ştiință este cu totul alta decât lumea omului obişnuit.

Astfel toate punțile sunt rupte între uman şi ştiință, ştiința fiind *străină* omului, chiar dacă este o zămislire omenească şi chiar dacă oamenii sunt cei care până una-alta fac ştiința. În acest punct al istoriei, ar trebui să ne hotărâm dacă facem ştiință sau rămânem oameni. Fiindcă altfel, în curând vom fi mâncați de ştiință.

Dovada prăpastiei dintre ştiință şi uman este savantul ca om, care poate fi (şi adesea şi este) jalnic, meschin, dezorientat între semenii nesavanți şi, în plus, uşor ridicol.

Comentez un text dintr-o prelegere a lui Heidegger, Band 21, p. 292: *UInd man sträubt sich gegen diese primire Bestimmung des Subjekts als eines răunlichen auf Grund eines alten Dogmas, das in der Philosophie herrscht, nimlich der Lehre – obzugestanden oder nicht – von der UInsterblichkeit des Menschen und von der sogenannten Geistigkeit des Menschen. Man sagt, der Mensch kann in seinem eigentlichen Sein nicht in Raune sein, sonst könnte er nicht unsterblich sein, d. h. man prăjudiziert von vornherein, duf der Mensch unsterblich sei oder unsterblich sein miisse. Mit anderen Worten, man fundiert eine bestimmte These iiber die Seinsstruktur des Menschen auf etwas, was man glaubt.* Ceea ce nu e „ştiințific”, spune Heidegger. Dogma de care

„Există o opoziție încrâncenată la această determinare primordială a subiectului ca spațial şi asta pe baza vechii dogme ce domneşte în filozofie, în speță a doctrinei – indiferent dacă ea este acceptată sau nu – privitoare la nemurirea omului şi la aşa-numita lui spiritualitate. Se spune că omul, potrivit felului său propriu de a fi, nu poate fi în spațiu, căci altminteri nu ar putea fi nemuritor; se porneşte adică din capul locului de la ideea că omul ar fi nemuritor sau că ar trebui să fie nemuritor. Cu alte cuvinte, se ia drept temei pentru o anumită teză referitoare la structura de ființă a omului ceva ce doar se crede.” *(germ.),* n. ed.

vorbeşte Heidegger este una străveche. Las deocamdată deoparte faptul că aici ea este legată de spațiu. Este evident că trupul piere după moartea omului. Sigur, nu dintr-o dată: mai întâi se descompune şi, în cele din urmă, oasele ajung la rândul lor praf. De unde vine oare atunci credința că există ceva – suflet, spirit – care dăinuie şi după moarte, credință care, în consecință, pare să aibă ca premisă deosebirea de esență dintre trup şi suflet? Astfel încât întâia întrebare ar fi: credința deosebirii esențiale dintre suflet şi trup premerge oare credinței despre nemurirea sufletului? Ori invers? Ori amândouă sunt legate? Ori au o rădăcină comună? Genetic vorbind, înclin spre prima variantă: deja din viață, omul se dumireşte că înlăuntrul său ar fi o dualitate, că există pe de o parte trupul şi pe de alta sufletul, spiritul. Din punct de vedere preştiințific, mintea, sufletul, spiritul nu au un loc al lor, credință din care apoi a reieşit că ele nu sunt materiale. Relația dintre trup şi suflet este gândită adesea antagonic: uneori mintea vrea, trupul nu. Alteori e pe dos: trupul cere, iar mintea refuză, în care caz se instituie un raport de subordonare, mintea stăpânind trupul şi dirijându-l. Dată fiind autonomia lui, spiritul poate hoinări în amintiri, credințe, fantasme, speranțe, plănuiri, raționamente, ceea ce trupului nu îi este hărăzit. De asemenea, mintea este capabilă să folosească alte mijloace de comunicare decât trupul. Dovada că mintea porunceşte trupului este că suntem stăpânii mişcărilor noastre („dirijate”), ne stăpânim (când o facem) şi, în orice caz, când e vorba de mişcări conştiente, mintea concepe, iar trupul execută. De altfel, se pare că felul în care este alcătuit trupul şi cel în care funcționează el demonstrează din plin că trupul este pus în slujba spiritului: aparatele digestiv, respirator şi circulator par să aibă doar rostul de întreținere, iar aparatul locomotor, pe care celelalte îl alimentează, este direct supus minții prin sistemul nervos (care asigură şi primirea semnalelor). Cât priveşte conştiința, în forma ei *netematică* fireşte, ea pare

să fie „eul” propriu-zis, ceva care totodată se află în afara oricărei materialități. Tocmai de aceea magia primitivă răstălmăceşte lumea prin duhuri, care sunt un fel de euri dezrobite de trup.

La orice întrebare deosebim: 1) un întrebător; 2) un întrebat; 3) ce se întreabă. Toate astea nu ne spun încă nimic despre întrebare. Ca gen proxim, întrebarea, *quaestio,* este căutare, cerere. Şi anume cerere, căutare de a şti. Dar ce anume e „a şti" nu ştim. Aşa că... Dacă întreb, nu ştiu. Dar nu pur şi simplu nu ştiu, ci: 1) ştiu că nu ştiu; 2) ştiu că se poate şti; 3) ştiu şi cum ajung să pot şti, ştiu de la cine pot să aflu.

1) „Ştiu că nu ştiu" nu e ignoranță, fie ea doctă sau nu. Ar părea că există un „ştiu" şi un „nu ştiu" (ştiință şi ignoranță) şi că „ştiu că nu ştiu" s-ar situa între ele, cu sens, adică undeva pe drum, de la „nu ştiu" la „ştiu". Dar cum ajung de la „nu ştiu"-ul simplu, de la ignoranță, la „ştiu că nu ştiu"? Răspunsul pare firesc: iau act (văd, aud ceva necunoscut) de ceva necunoscut şi vreau să ştiu şi atunci întreb. Dar în felul acesta ajung la o *petitio principii.* Cum trec de la ignoranță la „ştiu că nu ştiu", şi de la „ştiu că nu ştiu" la întrebare?

Aşadar, iarăşi: Ce înseamnă a şti? Nu pot să ştiu decât ceva ce n-am ştiut şi pe care la un moment dat l-am aflat. Deci înainte de a şti este un „nu ştiu", şi anume ca „ştiu că nu ştiu". „Ştiu că nu ştiu" mă aşază pe mine în fața necunoscutului. Dar vorbind astfel, recunoaştem că acest necunoscut se conturează deja ca *ne-cunoscut,* adică se defineşte tot prin cunoaştere, prin ştiință. Dar atunci cum altfel pot determina necunoscutul? În primul rând, prin simplul fapt că el există. Apoi, prin aceea că, pentru mine, el există în aşa fel încât devine întrebare. Aici, în adânc, e izvorul „întrebării". Originar există o întrebare care nu e întrebare, dar din care izvorăşte orice întrebare. „Întrebarea" este altceva decât orice întrebare. Sein-ul devine, în om, întrebare.

2) „Ştiu că se poate şti" delimitează sfera întrebărilor. Aşadar, avem un „cunoscut" (sau mai bine zis un „cognoscibil") care se conturează din capul locului şi în care suntem încă înainte de a fi pus o întrebare. Numai că, în mod simetric, avem şi un necunoscut care se conturează din capul locului. O întrebare e metafizică atunci când ea nu se bizuie pe orizontul prealabil al cognoscibilului, pe „ştiu că se poate şti".

ŞI TIMPURILE GOALE ALE ISTORIEI]

De ce istoria e alcătuită din timpuri pline şi timpuri goale, din perioade de vârf şi întinderi doar cronologice?

Iată câteva „vârfuri” în istoria occidentală: perioada („secolul”) lui Pericle, perioada lui Alexandru cel Mare, apoi Renaşterea, apoi „secolul” lui Ludovic XIV, apoi Revoluția Franceză + Napoleon. Sau: perioada de glorie a Imperiului Otoman. Întinderi doar cronologice: secolele al III-lea–al VII-lea, al IX-lea-al XII-lea etc.

Nu marii conducători sunt cauza acestor perioade de vârf, nu Pericle, Alexandru cel Mare, Napoleon, Ludovic XIV le-au „făcut”. Ei doar le-au polarizat. Socrate, Platon, Sofocle, Euripide, Fidias – *et jen passe* – n-au fost făcuți de Pericle, aşa cum nici Aristotel de Alexandru cel Mare. Apoi Renaşterea, de pildă, nu e perioada cuiva, ci a celor mari cu duiumul. (Desigur, pentru istorie, toate perioadele sunt egale şi în fiecare dintre ele există schimbări pline de tâlc pentru istorici. Numai că acesta este un punct de vedere profesional, punctul de vedere al neutralității istorice, şi abia pe fundalul ei cele sus-pomenite se arată în altă lumină. Istoria ştiințifică, profesionistă este prin ipoteză nondiferențiată calitativ, dar nu de asta-mi pasă aici, ci tocmai de faptul ciudat că *există* de-a lungul istoriei „calitatea” şi „neutrul” şi că, oarecum, calitatea are ca fundal neutrul de care se desprinde.) Să spunem iarăşi că aceste perioade nu sunt pricinuite nici de linişte şi pace (vezi Alexandru cel Mare, Pericle, Napoleon etc.), nici de împrejurări „ecologice”. Ele nu sunt nici măcar ciclice sau nu văd cum s-ar arăta ciclicitatea lor. Deci nu au nici explicații, nici reguli. Atunci? Sigur, amestec aici istoria evenimențială („depăşită”) şi cea culturală, adică politica şi cultura. Dar ele *sunt* amestecate în aceste perioade de vârf, chiar dacă în bună parte sunt neosmotice, ci doar cvasi-coincidențiale. Privită în general, problema ar fi: cum este evenimentul? – Vorbind curent, evenimentul este o întâmplare ieşită din comun. El implică deci relația față de ceea ce formează *train-train-ul* zilnic, viața de toate zilele. Nu neapărat ceva neprevăzut (cataclism, vizită neaşteptată etc.), ci şi ceva prevăzut şi pregătit, o sărbătoare (sau o sărbătorire), o aniversare, un început (un botez) ori un sfârşit însemnat etc. Desigur, pe lume se întâmplă întotdeauna ceva, dar evenimentul dă întâmplărilor o calitate deosebită, azi uşor de văzut în ziare, la televiziune etc. Evenimentul marchează cumva şirul întâmplărilor printr-o dimensiune a importanței, fie pentru un ins, fie pentru o colectivitate, un popor etc. Aselenizarea primilor oameni a fost, de pildă, un eveniment planetar. Mai anevoios este să circumscriem „comunul”, „viața de toate zilele”, „rutina”, ceea ce se repetă mai mult sau mai puțin aidoma, ceea ce se întâmplă aşa

cum ştim şi cum s-a întâmplat, cum e „normal” să se repete şi să fie sau cum e bine ori legal să fie. Lumina zilei, în fiecare zi, e „normală”, iar întunericul făcut de eclipsă e un eveniment. Dar nu normalul şi anormalul circumscriu evenimentul; o naştere, o sărbătorire nu sunt „anormale”, ci prevăzute, ştiute şi... normale. S-ar zice că sunt mai rare (nu naşti zilnic, nu aniversezi necontenit), dar care-i măsura? Şi totuşi evenimentul este ceea ce se întâmplă mai rar şi oarecum anormal. Mai trebuie să-i adăugăm însă *calitatea* de *important.* Un vas spart poate fi ceva obişnuit, dar dacă era o amintire prețioasă devine un eveniment. Prin contrast deci, comunul nu e numai repetatul, ştiutul, obişnuitul, ci mai ales faptul că, prin repetiție şi obişnuință, el devine neimportantul, ternul. Ceea ce se repetă, ceea ce ştim prea bine *devine* neimportant, se înscrie în viață ca tern. De aceea, din cele mai vechi timpuri, colectivitățile îşi „făceau” evenimente: sărbătoarea revărsării Nilului, Olimpiadele elenilor, moartea faraonilor cu piramidele lor, dansurile rituale etc. Este într-asta o absurditate: omul se străduieşte din răsputeri să-şi câştige o viață la adăpost de neprevăzut, iar când, de bine de rău, şi-o are asigurată, i se urăşte şi-şi născoceşte evenimente. Desigur, sărbătoririle celor vechi şi ritualurile morții, naşterii etc. țin de magie, de conjurarea „duhurilor rele”, deci intră tot în nevoia de a-şi asigura liniştea şi buna rânduială a vieții, dar participarea pasionată, adesea delirantă, şi importanța dată evenimentelor create sunt altceva, iar Olimpiadele erau o sărbătoare „bună”, nu magică. Cu alte cuvinte, omul a cărui existență este asigurată nu îndură monotonia şi are nevoie de „evenimente”, chiar dacă trebuie să şi le creeze. Viața trebuie, desigur, asigurată (hrană, adăpost, odihnă), dar, o dată asigurată şi tocmai fiindcă e asigurată, îi trebuie şi dimensiunea calității ei care este *importanța.* Nu importanța ta, a mea sau a altuia, ci acea importanță temporală care e evenimentul, ruperea monotoniei. Evenimentul nu e important în sine, ci este o *întâmplare* importantă pe un fundal de întâmplări devenite neimportante, este *potențarea clipei.* Absurditatea implicată aici ne dezvăluie că ține de esența vieții ca în ea să se întâmple cu adevărat ceva, că e nevoie de acea calitate a clipei pe care nu o poate da decât importanța, intensitatea ei. De aceea evenimentele pot fi şi pur interioare: revelațiile, conversiunile, noaptea aceea de noiembrie a lui Descartes, mărul lui Newton etc. – Desigur, sunt, în cele mai multe cazuri, vieți ordonate, nu fără evenimente, ci cu

evenimente rânduite (sărbători, sărbătoriri, datini etc.), dar şi acolo pasiunea dezlănțuită de un eveniment neprevăzut dezvăluie nevoia de el, chiar dacă această pasiune poate apărea ca bolnăvicioasă sau anormală. E destul să vezi lumea bulucită la locul unui accident, ecoul îndelungat al unei întâmplări ieşite din comun, exagerările în povestire, ca să înțelegi pe viu cum se dezvăluie nevoia de eveniment. De aceea istoria a fost milenii de-a rândul *evenimențială,* chiar înainte de a fi cronologică. Nu pe date, ci pe şiruri de faraoni ori de împărați îşi ştiau istoria vechii egipteni sau asiro-chaldeenii. Nu timpul măsurat, ci evenimentele făceau istoria.

Unicitate şi repetare. Spațială şi temporală. – Unicitatea elementelor unui şir sau a unei serii (numerele, de exemplu). – Unicitatea absolută (bunăoară Dumnezeu) şi relativă (de pildă cifra 2). – Unicitatea temporală e una relativă, determinată de locul ei în fluxul temporal, dar totodată şi absolută, în măsura în care fluxul temporal nu mai poate fi raportat la altceva (numerele, sunetele unei melodii pot fi şi trebuie să fie raportate la suita temporală). „Fiecare clipă e unică" are ambiguitatea lui „acum". Fiece „acum" e deosebit şi toate sunt la fel (Aristotel). Decât că prin *Einmaligkeit* se mai adaugă ceva: unicitatea locului în şir. Cum se cuprind ambele unicități? Prin existență = trecerea din „acum". Față de „acum", *Einmaligkeit* este o unicitate reflectată. Trecutul nu este numai ceea ce nu se poate schimba, ci şi ceea ce nu se repetă. Şi tot ce există este *einmalig,* prin *hic et nunc,* numai că Platon este altfel *einmalig* decât un fir de nisip, prin plusul de conştiință. Aşadar, de la „nimic nu e unic" am ajuns la „totul e unic". Totul e *einmalig* prin timp şi spațiu, luate ca sisteme de axe de coordonare, adică o unicitate exterioară: este firul de nisip, apoi este (exterior lui) o minte ce concepe spațiul şi timpul ca „forme" (axe de coordonate) şi care apoi cuprinde firul de nisip înăuntrul acestor axe, determinându-l astfel ca „unic", ca ontologic unic; o unicitate câştigată, fiindcă natural privim toate firele de nisip ca identice. Deci oarecum invers decât se spune, de la Platon încoace şi contra inducției: întâi vedem „generalul" (fire de nisip identice), apoi le determinăm unicitatea, localizând în timp şi spațiu. Localizarea este însă reală, nu o „formă pură" a intuiției (spațiu-timp) şi ajungem la substanța primă aristotelică: individul real. Acum putem pune mai de aproape problema unicității: unicitatea este oare ceea ce este fiecare existent ori ceea ce este determinat prin principiul individualizării (prin *hic et nunc)?* Platon ne învață că pe linia esenței nu ajungem decât la ultima specie, nu la individ, care e *alogos (Philebos* 16 b-d, de exemplu *apeiron).* Dar atunci ceea ce sunt eu mai propriu (unicitatea mea, *meine Einmaligkeit)* nu sunt esențial, ci accidental şi determinabil doar din afară, prin aplicarea „formelor" spațiu-timp. Sare-n ochi că în toate acestea existența propriu-zisă nu e prinsă, fiind vorba doar de esență *(ousia),* de forme pure etc. Or, unicitatea trebuie să fie fundamental legată de existență. Heidegger a rezolvat deosebind *Seiendes* de *Sein,* dar *er hat es sich leicht gemacht.* – De aici calificarea aristotelică a existenței ca *ousia,* devenită *essentia.*

[1] „A luat lucrurile prea ușor" (*germ.*), n. ed.

Ar părea aşa: orice există e unic, dar nu prin „ceea ce" este, ci prin existența sa. Atunci am avea trei determinări: 1) ceva este ceea ce este, până la ultima specie (bunăoară vietate-mamifer–om–român etc.); 2) acelaşi ceva este determinat precis prin spațiu şi timp (acest fir de nisip aici, acum); 3) în sfârşit, acest ceva există şi această existență e unică tocmai în existența ei (eu exist, iar în conştiința existenței mele sălăşluieşte o unicitate a existenței mele). Ceea ce, în filozofia de şcoală, ar însemna: 1) *essentia; 2) principium individuationis;* 3) *existentia.* (Rezultă de aici că trebuie să deosebim între individ şi unic. În afara sensului literal, „individ" nu are un înțeles precis; cel mult ar însemna: ceea ce putem concepe separat. Nici „unic" nu este univoc în vorbirea curentă.) Revin la *Einmaligkeit* temporală. Pentru unicitatea în timp, contrarul este repetarea. În afară de timp, contrarul unicității e diferit după specia unică: dublet, gemeni, egalitate (la figuri geometrice). Îndeosebi e vorba de două ceva-uri care coexistă sau pot coexista, de două existente. În unicitatea temporală, fireşte, neputând coexista clipele, nu poate fi vorba de două existente, deci de unicitatea prin existență ca la un existent oarecare. Dar, pe de altă parte, poate că este tocmai invers. Două existente sunt identice (se repetă) pentru noi dacă ele coexistă pentru noi; altfel nu pot şti dacă celălalt mai există. Or, coexistență înseamnă „acum", adică într-un prezent şi, riguros vorbind, numai în acel prezent sau cât e prezent. Desigur, identitatea a două existente nu poate fi decât identitate de esență şi diversitate de existență. Două pătrate pot fi egale (identice), dar *sunt* două, şi anume sunt în prezent, în co-existență. Aşadar, identitatea (repetarea) „spațială" este condiționată temporal. Contrarul unicității temporale ar părea că este repetiția: apăs pe aceeaşi clapă la pian şi obțin acelaşi sunet, repet adică sunetul. Calitativ este acelaşi sunet, dar temporal nu, fiindcă este sunetul repetat. A doua, a treia repetare a aceluiaşi sunet (ideal) este, temporal, a doua, a treia repetare. Unicitatea clipelor este asigurată prin însuşi felul de a le concepe, ca la seria numerelor: fiecare clipă este ceea ce este şi totodată este înseriată, adică are un loc inconfundabil (ceea ce a spus deja Aristotel pentru numere). Înserierea este însă un act de conştiință. Dublul aspect al clipei *(to myn)* se găseşte în *Fizica* lui Aristotel (cartea IV, capitolele 10–14). Specificul fiecărui număr este însă determinat tot prin relații de numere, pe când specificul unei clipe este..... ce? Ispita e de a se răspunde: conținutul ei. Dar nu este aşa. Conținutul poate fi acelaşi, de pildă în plictiseală. Specificul

clipei este existența ei. Clipa, „acum”-ul, este totdeauna cea care există şi, reciproc, existența este totdeauna în clipă. Categoria existențială aparține însă fiecărei clipe (deci este „generală”), ceea ce arată că existența nu este „categorabilă”. De vreme ce clipa („acum”-ul) este identică cu existența şi fiece clipă înseamnă existență sau, altfel spus, orice clipă înseamnă existență, atunci iarăşi răsare întrebarea: de unde unicitatea *fiecărei* clipe? 1. Logic şi obişnuit privim neştiința (ignoranța) ca pe un negativ, iar cu un pas mai încolo ca pe un privativ. Or, negativul, ştiut este, nu ne spune nimic despre ce este, ci ne indică doar un „în-afară” a ceva ce este şi e ştiut. Într-un fel, şi anume îndeobşte gândită, neştiința nu e nimic. Totodată ea arată în ce perspectivă privim lucrurile: lumina cade pe ştiință, de la ea şi înspre ea se determină şi neştiința. Orice lucru luminat având o umbră, neştiința e umbra ştiinței. O simțim de fiece dată atunci când aflăm ceva: neştiința e de îndată acolo, însoțind, întocmai umbrei noastre, fiece cunoştință. Oricine gândeşte gândeşte şi ceea ce gândeşte, şi dincolo-ul a ceea ce gândeşte, în-afara-ul lui, ceea ce rămâne de gândit, ceea ce te trage să gândeşti mai departe ori măcar să ştii că, dincolo de ceea ce ştii, mai rămâne ceva. Însăşi gândirea care se mişcă în lumina ştiinței proiectează, descoperind-o, umbra neştiinței. (Adevărul e că numai neştiința e „universală”, adică se referă la un univers şi îl *descoperă* ca atare.) Lucrul a fost deja spus de Platon în *Sofistul:* orice afirm că este implică nenumărate *me onta,* pe toate „cele ce nu sunt”.

2. Pe de altă parte, neştiința premerge ştiinței, omul fiind un animal ce învață mai tot ce ştie. Apucă de ceva, din noianul neştiinței, îl deprinde şi, încet, încet, ştie; ba una, ba alta. Ştiința (cunoaşterea) *descoperă,* dezvăluie neştiința. Neştiința era în mine şi înainte de a şti ceva, dar abia cunoaşterea (ştiința) despică lumea în cunoscut (ştiut) şi necunoscut (neştiut) şi mă aşază într-o lume necunoscută (în ansamblul ei). Or, cum orice om ştie câte ceva, dar nenumărate sunt neştiuturile sale, lumea lui, repet, este pentru el necunoscutul şi el este în neştiință. Starea negativă a neştiinței trezeşte două afecțiuni: a) Necunoscutul cu dubla sa înfățişare, de tainic şi covârşitor. b) Necunoscutul ca atracție, ca năzuință de a şti (Aristotel, *Metafizica* I, prima propoziție). 3. Neştiința este deja constituită într-o lume *(In-der-Welt-sein),* dar nu lumea oarecum ştiută a universului (soare, stele, nesfârşitul întinderii), ci lumea aparte care ne înconjoară subtil, ca o chemare şi primejdie totodată *(bedrohlich,* Heidegger), rezerva rămasă în şi dincolo de orice ştiut-neştiutul însuşi. A şti neştiutul înseamnă a şti că nu ştii. Asta a

făcut Socrate: a ridicat la conştiinţă starea de neştiinţă, a configurat necunoscutul ca lume. Iar acest necunoscut nu împarte lumea cu cunoscutul, ci e o altă lume, alături de cea – indiferent în ce fel – cunoscută. Socrate a dezvăluit lumea necunoscutului ca stare a omului. Fără ea, şi pusă faţă în faţă cu ea, orice ştiut rămâne derizoriu. Ea este locul în care trebuie să ne aşezăm de la bun început şi cel în care, apoi, trebuie să ne păstrăm pentru a da un înţeles ştiutului.

– Pare-se că orice înfăptuire omenească poate fi făcută cu sau fără înzestrare. – *Domenii:* Înzestrare religioasă (mistică), filozofică, ştiinţifică, paraştiinţifică, artistică, meşteşugărească *(techne* în general), organizatorică, sport. – Oare numai cei cu înzestrare religioasă intră în conflictul ce duce la moarte? Sfinţii şi martirii; dar şi filozofi. – Întrebări derivate: – fiecare om are o înzestrare? De unde: – fiecare om are un rost? De unde: – lumea are un rost? – Gradul de talent: de la geniu la micul talent; toate gradele sunt cu putinţă. – Talent împlinit şi talent neîmplinit (ratare). Talent şi viaţă. – Talentul implică: înzestrare genetică, atracţie spre domeniul talentului (precocitate), capacitate de învăţare rapidă în domeniu. Toate acestea se găsesc deja în *Republica* lui Platon. Creativitate. – Talent şi diviziune a muncii (adică rezolvarea diviziunii muncii prin *the right man in the right place).* – Talent unic (pecetluiţii: Socrate, Mozart etc.) şi multitalentaţii (Leonardo, Michelangelo etc.).

– Talent împlinit: opera. – Întrebare derivată. Talentul (mai ales la genii) poate silui sau chiar anihila *viaţa* geniului, pe *el?* Hölderlin, Mozart, Eminescu şi atâţia, atâţia alţii. – Talentul şi societatea. Societatea încuviinţează şi promovează mai ales micile talente, în vreme ce adesea contemporaneitatea nu recunoaşte marile înzestrări. Pilde câte vrei. – Talentul este sau nu un factor de selecţie naturală? Este şi nu este ereditar. Pare să fie mai degrabă când e vorba de predecesori decât de descendenţi. – Talent de „exercitare" şi/sau „creativitate". – Talent necultivat (pictorii naivi, lăutarii după ureche etc.) şi talent cultivat. – Semitalentaţii şi paraziţii talentelor (majoritatea profesorilor, criticii de toate felurile, politologii, biografii etc.). Problema interpretării. – Talent şi societate: de la adaptarea armonioasă (Goethe) până la conflictul suprem (Socrate, Bruno, martirii, neînţeleşii). Depinde de: – locul pe care îl ocupă domeniul talentului în societate: minor (muzica, de pildă – Mozart, Bach, Beethoven); major (religia – martirii, filozofia, politica) – noutatea mesajului (operei): Socrate, Galilei, Van Gogh, Kierkegaard – inadaptabilitatea geniului (Hölderlin, Van Gogh – nevoită, neasumată) sau asumată – damnaţii, Baudelaire) sau adaptabilitatea, impunerea (prestigiul) lui Goethe, Leonardo, Michelangelo, Hugo).

LA INTERPRETAREA LA *PHILEBOS]*

1. Eu sunt un profesionist al filozofiei. Mediocru probabil, dar un profesionist. Profesionistul se deosebeşte de diletant, adică de cel ce se urmăreşte pe sine în altceva şi care rămâne cu sine în altceva. Pe scurt, de cel care se „degustă" pe sine în toate, *der sich selbst geniesst.* Filozofia se citeşte în chip diletant atunci când rămâi cu tine însuți, adică cu propria-ți lume de idei, şi când, citind, regăseşti relația cu tine. Dar în filozofie trebuie să te arunci gol, ca în apă. Dacă te arunci îmbrăcat, te trag la fund hainele şi ghetele chiar de ştii să înoți. O astfel de desfătare cu tine însuți este lectura de pe poziția „ştiu eu mai bine", fie că e vorba de complexul de superioritate al creştinului, care confiscă din capul locului punctul de vedere al absolutului, fie de complexul de superioritate al omului de ştiință, care se întemeiază pe prezumția superiorității temporal-progresiste, pe acel „pentru că vin mai târziu este evident că ştiu mai mult şi mai bine".

Profesionistul în filozofie caută un alt ceva decât el. Dacă aventura, adulterul, conversiunea religioasă sunt refugieri în alt ceva în vederea regăsirii şi desfătării de sine, lectura filozofiei este un *alt ceva* pur şi simplu, este un *heteron.* Acest lucru, care pare atât de simplu în teorie, e cât se poate de anevoios în practică, pentru că altceva-ul acela absolut, pe care vrei să-l înțelegi, tot cu mintea *ta* trebuie să-l gândeşti. Numai că filozofia – şi aici e de fapt totul – nu se înțelege doar cu mintea, ci *cu tot ceea ce eşti.* Acesta e motivul pentru care, îndeosebi la Platon, există diverse niveluri de înțelegere. Aristotel nu e un autor pe care să nu-l înțelegi, ci unul pe care, dimpotrivă, prea îl înțeleg toți altfel. Orice nivel de înțelegere născoceşte câte ceva care nu se află în text sau, dimpotrivă, suprimă şi ignoră tot ceea ce nu corespunde acestui nivel. La erudiție platonică se ajunge tocmai atunci când vrei să potriveşti *toate* spusele platoniciene. Şi asta pentru că fiecare pricepe din Platon ceea ce este el: teologul pe Platon ca precursor al creştinătății, omul de ştiință de azi pe Platon retrogradul şi absurdul, care nu ştia logică matematică, eruditul pe Platon şovăielnic, evolutiv, capricios, nesistematic, recurgând la surse diferite şi cu inconsecvențe. Cine vorbeşte în toate aceste cazuri? Teologul, logicianul modern, eruditul; *ei* ies la iveală, nu Platon. Spre deosebire de toți aceştia, profesionistul caută să nu apară ca să poată apărea Platon.

2. *Orizontul discuției.* Dialogul *Philebos* a fost scris acum aproape 2.400 de ani. Simpla prezență a cărții e dovada rezistenței ei la uzura timpului,

chiar dacă astăzi continuitatea ei este foarte subțire. E ca la o stofă englezească: te întrebi cu ce fir şi cum a fost țesută ca să țină atâta timp. Ca să ai un răspuns trebuie s-o desfaci şi s-o analizezi. Cu toate avatarurile prin care a trecut textul, păstrarea lui după 2400 de ani nu e deloc întâmplătoare. Oricum nu e vorba, cu *Philebos,* de o fosilă descoperită prin hazard, iar interesul pentru el – în epoca noastră bătrânicioasă în care păstrăm, ca bătrânii, tot (cârpe, poze, resturi de obiecte) – nu este muzeal, ci vine din faptul că problema pe care el o pune continuă să stea în fața noastră, ca nerezolvată. Cum stăm noi, astăzi, cu problema din *Philebos,* ce răspundem la întrebarea dacă binele stă mai degrabă în plăcere sau în rațiune? Şi ce ştim să spunem despre amestecul lor? Nu mare lucru. Individual, avem o rațiune dezvoltată în liceu, în universitate, cu ajutorul lecturilor sau al lucrurilor pe care le-am auzit de la unii sau alții. Pe de altă parte avem plăcerile noastre, mai mult sau mai puțin rafinate, mai mult sau mai puțin date în vileag sau, dimpotrivă, ascunse. Numai că în noi, cei de azi, rațiunea trage „hăis" şi plăcerile „cea" şi stânga nu ştie ce face dreapta. Suntem împărțiți între rațiune şi plăceri cum suntem împărțiți între timp ocupat şi timp liber, între social şi individual, între acolo şi aici. Şi suntem atât de împărțiți încît e cât se poate de legitim să ne întrebăm dacă în general mai suntem. Suntem noi cu adevărat? În stadiul în care a ajuns astăzi societatea, putem spune că avem o ştiință rațională extrem de avansată şi care, ca *objektiver Geist,* ca „spirit obiectiv", progresează la nesfârşit cu rezultate uluitoare, dobândite rațional. Dar această societate este totodată şi o societate de consum de care fiecare beneficiază „după pofta inimii" (adică după plăcerile lui) şi după punga lui. Ştiința îşi vede de treaba ei în cărți, reviste, congrese, simpozioane, laboratoare, iar plăcerile îşi văd de treaba lor în magazine universale, *boutiques-uri,* cinematografe, săli de concert, cabarete, stadioane, oficii de turism, televiziuni, lupanare, restaurante şi cazinouri. Legătura dintre instituțiile rațiunii (ale ştiinței) şi instituțiile plăcerii este aproape inexistentă, iar cînd este, e cel mai adesea întristătoare. Căci e trist să vezi că ingeniozitatea atâtor generații de inventatori TV, de pildă, sfârşeşte în filme nătânge sau pornografice ori la recitaluri de cântăreți cu emoții primitive şi stupid exprimate; ori, şi mai rău, la savanți care îşi regenerează rațiunea creatoare extrăgându-şi plăcerea din toate acestea. Ei bine, câtă vreme vom continua să trăim aşa – şi nu se întrevede nimic care ar aduce cu sine o schimbare –, *Philebos* continuă să ne

intereseze pentru că ne arată nu numai orizontul în care ne mişcăm, dar şi faptul că scindarea de care am vorbit nu poate fi o soluție de existență."

3. Dacă credem în progres, atunci trebuie să ştim de unde venim ca să ştim încotro mergem. Or, istoria a făcut ca bună parte din cultura occidentală, conştient şi intenționat, să meargă pe făgaşul trasat de greci. Nici schimbările din ultimul veac nu pot fi desprinse de acest fond tradițional. N-avem de ce să ne „întoarcem" la greci, pentru simplul motiv că ceea ce au întemeiat ei „bate" până în zilele noastre şi con

Rândurile care constituie acest punct 2 se regăsesc în volumul *Crase banalități metafizice,* în deschiderea textului „Comentarii la *Philebos",* pp. 170–172.

tinuă să ne alcătuiască. Faptul că ignorăm acest lucru nu înseamnă că el nu există. Numai că ideea de progres aduce astăzi cu sine şi o obsesie a contemporaneității. Contemporaneitatea nu mai este astăzi un punct care desparte trecutul de viitor, ci acum-ul absolut față de un trecut revolut. Ceea ce a trecut pare prin însuşi acest fapt învechit, depăşit, în vreme ce contemporaneitatea este locul „judecății de apoi". Fiind contemporan, eşti *ipso facto* îndreptățit să judeci trecutul, adică trecutul este la cheremul prezentului prin simpla lui poziție temporală. Astfel de judecăți încep de obicei cu „Astăzi nu se mai...". Nu logica tranşează în dezbaterea dintre trecut şi prezent; decisivă e poziția temporală. Iată de ce cunoaşterea gânditorilor trecuți ne ajută să ieşim din provincialismul contemporaneității, reaşezând contemporaneitatea în locul de punct întâmplător limită, într-o evoluție cu care trebuie să fim contemporani. Eşti contemporan dacă ai cultura de azi nu prin ceea ce e azi, ci cu toată desfăşurarea în care „azi" e o întâmplare ce ne priveşte."

4. Indiferent dacă credem ori nu în progres, setea modernă de cunoaştere şi înmagazinare a luminat toate perioadele anterioare, născând ceva nou în filozofie. Marile sinteze programatice ale istoriei filozofiei se nasc pe o cale paradoxală: prin indicarea

Câteva din formulările acestui text se regăsesc în volumul *Crase banalități metafizice,* în capitolul cu același titlu, pp. 74–75.

unor perioade anterioare care trebuie „distruse”, actul însuși al „distrugerii” ajungând să facă parte din gândirea sistematică în filozofie. Reprezentanții iluștri ai acestui nou „trend” filozofic sunt Nietzsche și Heidegger. La ambii, „distrugerea” *(die Diestruktion)* perioadei de la Platon până la ei devine parte integrantă a propriei lor gândiri. La Nietzsche, genealogia, antiplatonismul și interpretarea creștinătății îmbrățișează circa 2.300 de ani și configurează o perioadă unitară în esența ei, perioada slabilor, cu virtuțile și „filozofia” lor, care trebuie înlăturată și, pentru asta, mai întâi înțeleasă în rădăcinile ei. La Heidegger, aceeași perioadă de două mii și ceva de ani este circumscrisă ca una a „uitării ființei” *(Seinsvergessenheit)*. La ambii, trecutul filozofic este nu numai condiția, ci și justificarea și fundamentul unui important viraj, înțeles ca o veritabilă răsturnare *(Kehre)*. În felul acesta istoria filozofiei încetează să fie o înșirare evolutivă a gândurilor filozofilor; ea devine un câmp de bătălie, locul în care se dezbate ființa însăși a filozofiei. Dar ca să poți duce această bătălie, trebuie să-i cunoști pe cei combătuți și mai ales pe Platon, de la care, zice-se, începe viciul. La fel se petrec lucrurile în esență, dar cu altă semnificație, la Marx și la Freud. Aceeași *damnatio nemoriae* și tot un mesianism de contrast care se înscrie în mod fatal în istorie. Sistematică devine de fapt critica istorică, și nu filozofia pronată. Aceasta se proclamă doar ca eliberare de greșeala istorică, dar prin chiar acest fapt, ea însăși este istorică, pe de o parte, și mesianică, pe de alta. Critica „sistematică” a *trecutului* în ansamblul lui, „eliberarea“ ca *prezent* mesianic oi sfâroitul istoriei ca *viitor* sunt structurile temporale ale metafizicii de la Hegel încoace, prin care metafizica devine ideologie, iar ideologia înþeleasã astfel devine unul dintre aspectele problemei timpului.

Terminarea este convențională ori naturală, organică ori abruptă. Este terminarea naturală doar o schimbare? De pildă, un program de muncă se termină în cutare loc la „ora 15”, iar în altul „la 16”. În schimb, Dunărea se termină la Deltă, Partenonul e terminat aşa cum este, în vreme ce viața la Pompei a sfârşit abrupt sub lavă. Terminarea în spațiu e marginea, hotarul, limita *(peras)*. Dar de ce nu avem un cuvânt şi pentru terminarea în timp în general? Avem moarte, amurg, sfârșit. Poate că „sfârşit” e cuvântul. Se spune „sfârşitul Evului Mediu”, „sfârşitul zilei”, „sfârşitul carierei”, şi, în sfârşit, „sfârşitul vieții”. Artefactele, în schimb, par să se „termine”: „am terminat de scris romanul”, „construcția e terminată”. (Dar: „Romanul s-a sfârşit.”) E drept că se spune şi „sfârşitul lumii” cu înțelesul de capăt al ei, de margine a lumii, acolo unde lumea ia sfârşit, dar poate transpus din sfârşitul temporal. Ce deosebeşte „marginea” de „sfârşit”? – marginea e multidimensională, în timp ce sfârșitul e unidimensional; – marginea mărgineşte un contur, în timp ce sfârșitul sfârşeşte un început, adică are un contrar;

– *mai ales:* marginea fixează un existent, în timp ce sfârşitul scoate din existență un existent. De unde: marginea este coexistentă, iar sfârşitul e săvârşitor.

A deosebi (a mărgini) este de esența spațiului, în timp ce a schimba (ca şi „a începe” şi „a sfârşi”) este de esența timpului. Altfel spus: deosebirea analiza, sinteza etc. țin de spațiu, pe când cauzalitatea ține de timp. (Spun „țin” în înțelesul de „au rădăcinile în...”) Adică e vorba de o gândire spațială şi de una temporală. Fiind spațială, delimitarea (deosebirea) implică, într-un fel sau altul, simultaneitatea. Evul Mediu se deosebeşte de Antichitate pentru cel ce le are pe amândouă în vedere, simultan, şi le compară. De aceea există două tipuri de istorici: pe de o parte, istoricii analitici, sintetizatori, comparativi, pentru care Istoria este întotdeauna simultană şi care ştiu multă istorie, şi, pe de altă parte, istoricii cauzali, care se leagă de o perioadă pe care o ştiu sfârşită, îndeobşte Antichitatea, dar pe care o iubesc până la nepăsarea față de contemporaneitate. Există istorici care privesc Istoria ca pe o ştiință şi istorici pentru care Istoria e un fel de taină sau, în orice caz, ceva care îşi păstrează iremediabil taina.

Marginea şi început-sfârşitul sunt cele două lumi platonice: *idea (eidos)* şi *genesis kai phthora,* naşterea şi pieirea.

Astfel avem în chip paralel:

*Spațiu Timp* – Margine, contur |– Început-sfârşit – Forme, imagini fundamentale – Lucruri deosebite |– Şiruri, cauze | – Conținuturi – Analiză-sinteză – Dialectică – Cunoaştere

Ideea secolului al XVI-lea că rațiunea este egal împărțită tuturor (mult mai veche fireşte – vezi Me*non* –, dar transformată acum în principiu) a făcut ca ceea ce înainte trecea drept „prostie", adică neputința izvorâtă din înzestrarea firească, să fie considerat acum ca „eroare", ca simplă greşeală pusă pe seama lipsei de metodă. De unde importanța primordială acordată metodei şi ideilor „clare şi distincte", începând de la Descartes şi Leibniz şi până în ziua de azi.

Metoda era esențială şi pentru Platon (dialectica), dar numai de la un anumit nivel încolo, ca ultimă fază a „paideei", a formării spirituale, deosebirea dintre proşti şi deştepți rămânând altminteri la baza construcției, după cum rezultă din *Republica.* „Puținii aleşi" erau filozofii. Iarăşi, logica aristotelică era şi ea o metodă de a gândi just, dar era îndreptată împotriva sofiştilor, iar peripatetismul era o şcoală de elită. Metoda modernă, în schimb, este un panaceu. Descartes repetă adesea în *Regulae* că metoda sa e „simplă", înțelegând prin asta că este la îndemâna oricui. „Clar şi distinct" nu presupune, precum dialectica platonică, înălțarea la o altitudine accesibilă doar câtorva aleşi, ci o curățire de zgură, o revenire în spațiul bunului comun care este *le bon sens,* rațiunea. De aceea mărginirea spirituală, rămânerea neajutorată în pământesc, cu toate urmările ei, e înlocuită prin „eroare". Iar eroarea este o simplă impuritate înlăturabilă prin claritatea raționamentului, prin „rigurozitatea" lui, prin metodică.

Aici nu e vorba de o trecere vertiginoasă de la vechi la nou, ambele moduri fiind prezente în proporții diferite de-a lungul istoriei filozofiei, ci de o *răsucire* a aşezării metafizice cu urmări considerabile. Esențială e „democratizarea" gândită în filozofia lui Descartes şi Leibniz, în exoterismul ei esențial, opus „metodic" ezoterismului antic. Filozofia lui Descartes şi Leibniz este reducționistă, în sensul că reduce filozofia la metoda ideilor clare şi distincte, la un bun *accesibil tuturor,* pe când la antici metoda devenea tot mai inaccesibilă pe măsura înălțării pe treptele cunoaşterii.

Această concepție filozofică stă la baza democrației moderne (secolele al XVIII-lea-al XX-lea) care, prin esența ei, este una ideologică, adică una care așază la temelie o ideo-logie ce poate fi înțeleasă de oricine și care este anume făcută pentru a fi înțeleasă de oricine. Democrația atenian judeca după oameni și cazuri, în timp ce noi judecăm după „idei" (concepții politice).

„Cunoaște-te pe tine însuți" *(gnothi sauton,* Platon, *Protagoras,* 343b, apoi *Legi* V, 726 a–727 a) și întreaga străduință socratică. *Ten hautou psychen... tinan (Legi* V, 726 a), „să ne prețuim sufletul". Cât de departe suntem de toate astea!

Să ne cunoaștem, așadar. Câți și în ce măsură ne străduim într-asta?

1) *Întâi,* ce înseamnă să ne *cunoaștem?* Evident, să ne întoarcem cu bună știință asupra noastră, să ne pândim în fiecare gest, gând și simțire, urmărind în ce măsură ceva din ceea ce suntem ni se dezvăluie astfel de fiecare dată. Să stăruim asupra tuturor acestora, fiindcă vom constata, cu cât vom stărui mai mult asupra lor, că ne suntem nouă înșine un necunoscut, că trăim acoperiți de egoismul și trufia noastră, de credința că suntem ceea ce ne închipuim că suntem sau voim să fim, de amăgirea că suntem deja ceea ce am vrea să fim. Să avem curajul să ne scrutăm la fel de nemilos cum îi scrutăm pe ceilalți, trăgând aceleași concluzii neîndurătoare, măsurându-ne cu aceeași măsură. E destul să încerci să faci toate astea, ca să-ți dai seama cât de anevoios e. Cât de anevoios e să ne trecem totul în cont, fără rabat, fără slăbiciuni, fără „asta n-are mare importanță", fără să tragem polițe în alb din ce ni se pare bun în faptele noastre. S-avem multă răbdare până când, din multele pe care le observăm privindu-ne fără urmă de complezență, vom putea însăila cam cum suntem și de ce anume suntem sau nu suntem în stare, până când, poate într-o bună zi, o să putem să ne recunoaștem în tot ce suntem și facem, ca să ajungem oarecum răspunzători, luându-ne în posesie pe noi înșine. Spun „oarecum răspunzători", fiindcă oricum rămân zonele adânci, neștiute și pesemne de neștiut din noi. Vorbind așa nu înseamnă că pledez pentru o necontenită supraveghere de sine sau pentru înăbușirea spontaneității, ci doar pentru nevoia de a ne apleca spre noi înșine cu mult mai multă luare-aminte decât o facem. Desigur, nu este nimic nou în toate acestea, dar nu asta e important, ci faptul că trebuie s-o *facem.* Și e foarte posibil ca roadele autoscrutării să ne ducă la nedumerire, la surprize sau la deznădejde, alteori

poate la mulțumire. Însă important este că numai în felul acesta vom îndeplini apropierea de noi înşine, de vreme ce fiecare dintre noi este, din capul locului, departe de el însuşi. Apropierea de sine e un proces care îndeobşte se curmă repede şi care nu ştiu să se fi isprăvit altfel decât în osificare şi mască. Or, totul este ca el să nu se isprăvească, pentru că din clipa aceea înseamnă că ne falsificăm din nou, înseamnă că undeva şi cumva am recăzut în păcatul îndepărtării de noi înşine. Apropierea de sine are primejdiile ei şi cere îndeosebi trei virtuți: curajul, sinceritatea şi străduința. Curajul trebuie să te opinteşti să-l ai, sinceritatea trebuie deprinsă cultivând-o, iar stăruința cere tărie sufletească. 2) *Apoi* să ne *îndreptăm*. Nu căutând o morală ce se va dezvălui fie neputincioasă, fie neîndreptătoare, ci simplu, *căutând să nu fim ceea ce nu vrem să fim*. Este uimitor să aflăm cât de mulți suntem neîndreptații, mergând la nesfârşit din greşeală în căință, necâştigând nimic şi descoperindu-ne față de alții cum nu vrem să fim, dar încăpățânându-ne să susținem că suntem cum vrem să fim. Greşelile noastre (de comportare) ar trebui până la urmă să ne bucure, fiindcă acolo e ceva de făcut.

*Condiţii:* 1) un interlocutor (minţitul); 2) minţitorul cunoaşte adevărul; 3) minciuna are şanse să treacă drept adevăr; 4) minciuna implică intenţia. Minciuna se petrece în domeniul vorbirii (respectiv al scrisului), adică al logos-ului. *Revin:* punctul (2) e fals: minţitorul poate născoci într-un domeniu, de pildă când povestim copiilor basme. Aici, fiind vorba de imaginativ, minţitorul ştie că ce se spune nu e adevărat; dar pentru el nici nu se pune aşa problema. Însă pentru copilul-ascultător, basmul e adevărat. Deci: „2) minţitorul prezintă drept adevărat ceva fals". Intenţia nu este şi nu trebuie neapărat să fie malefică în anumite situaţii, de exemplu basmele spuse copiilor sau minciunile pioase (nu-i spun bolnavului că are cancer), dar creează un ne-adevăr, o inducere în eroare şi, printr-asta, o poziţie de superioritate a minţitorului. Intenţia minţitorului se reduce la faptul că el ştie că minte, iar caracterul malefic / benefic constituie *scopul* minciunii. De aici o anumită ambiguitate a minciunii, fiindcă şi în cazul minciunii pioase, şi în cel al minciunii rele, minţitorul crede că ştie mai bine ce e bine. Minciuna simplu malefică are însă ca scop interesul personal al minţitorului. Ca să prindă, minciuna trebuie să fie credibilă pentru minţit, adică, fireşte, să fie în domeniul adevăr–fals şi minţitul să fie ori ignorant, ori naiv. De altfel, se pot spune minciuni gogonate, aşa că domeniul minciunii e mult mai vast decât se crede. Apoi şi mincinosul, ca persoană, trebuie să aibă, dacă nu autoritate, măcar credibilitate. Minciuna e implicată în toate formele de înşelătorie; or, înşelătorie vine de la *in-sellare,* a pune şaua, a înşeua. Prin minciună „pun şaua pe cineva", îl situez în neadevăr, în fals, pun între el şi realitate o barieră, un paravan. Întinderea minciunii variază de la minor şi punctual la maxim şi a-mai-tot-cuprinzător. Pot fi minţit că nu mai e băutură în frigider sau pot să trăiesc o viaţă întreagă în minciună. *(Observaţie:* pot să fiu minţit, dar pot şi să *mă* mint.) Deci minciuna are cinci dimensiuni: 1) în extindere: cât s-a minţit; 2) în timp: cât a durat minciuna până a ieşit la iveală; 3) în importanţă; 4)(cantitativ) câţi mint; 5) câţi au fost minţiţi. Oare se poate accepta regula că minţitorii trebuie să fie mai puţini sau cel mult egali cu minţiţii? (paradoxul mincinosului) De obicei minciuna se spulberă o dată cu dezvăluirea ei. Dar nu totdeauna, şi atunci ia alte proporţii.

*Moartea adevărului*

Din vremuri imemoriale deosebim adevăratul de fals sau, cel puțin, aşa credem. Îl deosebim față de fals, față de minciună şi față de eroare, într-atâta încât nu pare să ridice probleme sau nu până într-acolo încât să fie nevoie să punem însăşi problema adevărului. Sau dacă apare vreo problemă, atunci ea trebuie rezolvată cu datele pe care o ridică, adică „de la caz la caz”. Nu rezolv „adevărul”, ci ce este adevărat şi ce e fals în cutare sau cutare problemă. Mai mult: „Adevărul” nu m-ajută cu nimic când e vorba să ştiu dacă rezultatul unei probleme de matematică, de exemplu, e adevărat sau fals.

Cum fac atunci să deosebesc adevărul de fals? Evident, recurgând la procedee metodice, de pildă printr-un control atent al raționamentului sau prin verificare experimentală. Metoda cuprinde principii, criterii, reguli, procedee, instrumente etc. Numai că nu mai pot vorbi atunci despre o rezolvare „de la caz la caz”. Ce-i drept, metoda o aplic de la caz la caz, dar tocmai de aceea ea este generală, este rezultatul unei „reflecții asupra”, al unei ieşiri din *hic et nunc.* Astfel adevărul nu mai e nici simplu, nici concret, ci suntem în ceva mult mai complicat. Cum aşa? Poate am trecut prea repede peste cuvântul „problemă”, poate nici nu e cuvântul bun. Dacă afară plouă, plouă; dacă mi-e frig, mi-e frig. Nu am probleme, e simplu, e concret. Normal, dacă afară plouă şi spun „afară plouă”, înseamnă că afară plouă. Înseamnă că judecata „afară plouă” este adevărată. Cei învățați spun că există un eu care simte, unul care judecă şi spune, şi unul care apreciază o valoare de adevăr – şi iată-ne acum în brațe cu trei „eu”-uri despre care nu ştim mare lucru. Să lăsăm taina lui „spun ce simt” şi să ne mărginim la pricina noastră: cum pot să spun că e adevărat ceva? Formal, printr-o nouă afirmație, de astă dată tot despre o afirmație: „Judecata «afară plouă» este adevărată”, dar asta ne duce la nesfârşire. În realitate, a doua afirmație nu se referă numai la prima, ci cuprinde atât afirmația, cât şi starea de fapt, şi constată că ele sunt... Ce sunt ele? Identice, similare, adevărate? Şi cum „constată”? De unde se poate constata? De undeva din afară, şi constatate sunt atât afirmația, cât şi starea de fapt, de vreme ce cuprinse în constatare sunt amândouă şi, deopotrivă, relația lor. Iată-ne deci iarăşi în afara lui *hic et nunc.* Dacă e aşa, atunci oricând pot să „constat” adevăratul sau falsul. Numai că nu e aşa; nu pot să fiu în afara mea şi a realității. Totuşi fiecare judecăm de nenumărate ori, de mii şi mii de ani, spunem şi spunem, considerând că ce spunem (dacă nu vrem să mințim) e „adevărat” şi că aşa e

normal. Şi toate acestea fără nici un drept, dimpotrivă, situându-ne pe o poziție absurdă, cocoțându-ne în judecători ai spuselor şi ai realității.

Această înfundătură constituie problema adevărului. Sunt mai bine de două mii de ani de când ea nu a putut fi ocolită, de când ea stă în fața noastră, de când, în nenumărate feluri, credem că am rezolvat-o. Iar rezolvarea în care trăim de câteva veacuri încoace este cea a adevărului „ştiințific".

*Adevăr absolut şi adevăr relativ*

1) Dacă nu e absolut, adevărul este fatalmente relativ. Dar relativ la ce? Biologii au o explicație a adevărului, pragmatiştii (William James) alta etc. Astfel, teoria adevărului relativ se relativizează ea însăşi, adică devine relativă la relativ: e vorba fie de teorii despre geneza adevărului, fie de reducții ale adevărului. În ambele cazuri nu mai e vorba de adevăr pur şi simplu, ci de ceva care se substituie adevărului. – Dar o dată realizate, aceste relativizări se consideră ele oare ca „adevărate"? Este oare afirmația „nu există adevăr absolut" una absolut adevărată? În această teorie, este oare în principiu posibil ca o propoziție să fie „adevărată"? – *Observație:* dacă adevărul este relativ în sensul „falsifiabil" (oare această afirmație este absolut adevărată?), atunci totul devine o problemă de timp: cât timp nu se demonstrează că propoziția e falsă, ea rămâne oare adevărată?

2) Dacă adevărul e relativ, atunci şi falsul e relativ Atâta doar că falsul nu urmează automat relativitatea adevărului. Pentru biologi, de exemplu, adevărul e adaptarea care conduce la supraviețuire, dar falsul nu e în chip automat neadaptarea care condamnă la nesupraviețuire. Sau, în orice caz, ei nu ar numi-o aşa. Pentru pragmatişti, adevărul e reuşita, dar nereuşita nu e privită ca „fals".

3) Totul e aidoma dezbaterii referitoare la scepticism.

*Adevăr şi numire*

Numirea lucrurilor se întemeiază în deosebirea lor, iar deosebirea e o operație fundamentală. Ceea ce înseamnă că lucrurile trebuie mai întâi să fie deosebite pentru ca să poată căpăta apoi o denumire. „Deosebirea", la

rândul ei, este o relație. Nu pot deosebi ceea ce nu pot asemui, ceea ce nu pot pune alături într-un fel sau altul.

Pluralitatea numirilor duce la o relaționare a lor, la structurarea lor, la un anumit fel de *independență* a lor în raport cu lucrurile numite, la posibilitatea de a le considera în sine. În felul acesta avem omonimele, sinonimele şi paronimele. Toate formează conceptul de „lexic", care se constituie ca o unitate: amorfă în dicționare, organizată în gramatică şi sintaxă.

Cum această organizare pare a fi independentă de lucruri, se iveşte problema relației ei cu lucrurile („adevărul" etc.), relație în care lucrurile capătă titlul nou de *realitate,* iar procesele numirii, pentru a fi deosebite ca atare, sunt numite „spirituale". Conform acestui punct de vedere, spiritualul ar depinde de limbaj şi ar fi ceva secundar sau măcar secund.

Există trei feluri de integritate: – integritate individuală – integritate socială (educație, morala socială, opinia publică) – integritate prin credință religioasă Etimologie: *integer, –gra, -grum* (din *in-tagro,* de la *tango):* nepătat, neatins, nevătămat. Este vorba deci de un negativ care trimite la puritate. De unde şi „integrala" matematică creată de Bernoulli. În secolul al XIV-lea (1327), la J. De Vignay, *integritas* înseamnă virginitate, iar în secolul al XV-lea înseamnă probitate. Se desprind limpede două înțelesuri fundamentale: 1) de întreg (sistem?); 2) de puritate, înțeleasă ca neprihănire. Contrariile ar fi: 1) neîntreg, lipsă de scară de valori, lipsă de valori în genere şi 2) pătare, abatere, murdărire a unei scări (structuri) de valori existente. În integritatea individuală, *abaterea* (numai de individ ştiută) poate fi justificată şi resorbită prin căință, analizată, depăşită şi integrată. De asemenea, în integritatea religioasă, *păcatul* poate fi confesat, iertat, şters. În integritatea socială nu există o tehnică de recuperare a *pătării.* În acest caz, abaterea pătează şi compromite, pare-se, definitiv. Rezultă de aici că, în integritatea individuală, abaterea este păstrată ca taină, în integritatea religioasă, păcatul rămâne taină sub forma secretului confesional şi se şi rezolvă în taină, pe când în integritatea socială, des-tăinuirea atrage după sine condamnarea definitivă. *Oricine este integru până la proba contrară.* Cu alte cuvinte, oricine beneficiază de prezumția de nevinovăție. – *Cum se constituie integritatea.* În varianta socială, integritatea se constituie prin legi scrise şi nescrise, prin opinie publică şi prin *educație.* În varianta religioasă, integritatea se constituie prin preceptele religiei şi conținutul credinței (dogme, decaloguri etc.). În varianta individuală, integritatea se constituie prin scara de valori acceptată sau născocită în mod conştient şi individual. Astfel exprimate, lucrurile par clare tocmai pentru că sunt bine delimitate. Dar ce se întâmplă cu cei ce nu au nici integritate individuală, nici una religioasă, într-o societate în care domneşte, fățiş ori nu, necinstea, haosul etc.? – *De ce să fii cinstit, bun, cu caracter?* „That is the question." Putem desigur să răspundem pentru fiecare caz în parte. Când e vorba de integritatea individuală, răspunsul este: pentru a fi sincer şi împăcat cu sine. Când e vorba de integritatea socială, pentru a fi bine integrat în societate şi a deveni un cetățean leal. Când e vorba de integritatea religioasă, pentru a te conforma credinței tale religioase. Iarăşi, totul este cât se poate de clar, fără însă să spună mare lucru în raport cu ce se întâmplă în realitate. – *De ce să te întrebi dacă e cazul să fii cinstit, integru etc.?* Răspunsul ar putea să fie următorul: fiindcă

dacă e să fie valabilă, integritatea trebuie să fie o *opțiune* conştientă. Din acest punct de vedere, aderarea la o integritate socială sau religioasă, producându-se în virtutea faptului că aşa ai fost crescut, nu intră aici în temă. Însă în orice opțiune este nevoie de o *motivație,* e nevoie de un temei pe care trebuie să te sprijini şi în care, la o adică, să crezi. E nevoie oricum de o convingere. Motivația aceasta, temeiul acesta, poate fi imanent (precum la Kant, unde binele e prin sine un absolut), după cum poate fi cosmologic (armonia cu cosmosul) sau transcendent (religie, Dumnezeu). Dacă vrem totuşi să distingem între motivație şi temei, putem spune că motivația duce la pragmatism moral, în timp ce temeiul termină, mai devreme sau mai târziu, în „absolut". – Teoriile naturaliste ale omului bun (J.-J. Rousseau) şi ale celui rău (Hobbes, Nietzsche, Lorenz etc.) – *Integritate căpătată* (cea socială şi cea religioasă prin biserică) şi *integritate câştigată* (cea individuală şi cea religioasă prin credință). Când integritatea este căpătată în variantă socială sau clericală, intră cel mai adesea în joc impunerea, sancționarea şi prozelitismul. Rămâne în acest caz întrebarea: Oare un creştin n-are voie să gândească liber? Liber-cugetătorul, prin însăşi rațiunea sa, este el păcătos? Sau este doar o oaie rătăcită? Adevărul e că morala instituționalizată şi gândirea liberă intră totdeauna în conflict. (Socrate nu e decât exemplul cel mai ilustru.) Şi abia acum am ajuns la tema fixată: Cum se poate dobândi şi păstra integritatea „morală" fără credință? Morala termină mai totdeauna în metafizică: în metafizica Binelui, în cea a ordinii cosmologice sau în *theologia.* Dar suntem noi oare cu adevărat liber-cugetători, dacă „liber" înseamnă fără *parti-pris* între bine şi rău, adică apt de opțiune liberă? Eu unul, nu. Înclin spre bine şi sunt încredințat că binele e mai bun decât răul. Numai că, folosind noțiunile de bine / rău, am decis deja, fiindcă, evident, binele e pozitiv şi răul e negativ. Nimeni nu alege, cred, răul ca rău, ci ceea ce, într-o opțiune deja hotărâtă, este etichetat ca rău (Nietzsche *et alia).* Atunci între ce şi ce alegem? Dacă vom spune că alegem între „calitățile" binelui (a fi cinstit, sincer, leal etc.), atunci trebuie să observăm că toate sunt, cazuistic vorbind, discutabile, echivoce. Rămâne atunci să spunem că opțiunea ar fi metafizică: o înscriere într-o rânduială cosmică sau teologică sau... Dar cum? Eu, dacă n-am o metafizică (un sistem), nu pot fi integru? Şi dacă sunt, unde e temeiul meu, unde motivația? Dar: trebuie un temei. Altminteri cădem în naturalism: unii se nasc buni, alții răi. Dacă e aşa, nu mai optez, dar nici nu mai justific sau argumentez. Acum, dilema ar fi: ori sunt virtuos prin natură şi atunci nu

discut (aşa sunt) – dar atunci şi păcătosul are scuza că el aşa este –, ori am dobândit virtuțile, am optat în cunoştință de cauză, şi anume am un temei metafizic. Asta ar însemna că virtutea (morala) nu se justifică *prin sine* (nu e „absolută"), în sensul că, delimitând-o de orice „transcendent" (societate, cosmos, divinitate), nu se susține singură, nu e *autonomă.* Problema nu e de a alege între bine şi rău, ci de a *şti* ce e bine şi ce e rău (ce numesc, consider bine/rău). – Totuşi, unele date naturale: remuşcarea, scârba de violență, de cruzime, impulsul de a ajuta. Numai că unii, tot mai mulți, nu le au. *Istorie:* Noi suntem după aproape 2.000 de ani de creştinism, adică de înscăunare a moralei creştine. Binele creştinesc ne e în educație, în tradiție, cumva „în sânge", aşa că nu pot fi sigur că alegerea, înclinația mea spre bine nu e prejudecată prin povara de două milenii. Istoric vorbind însă, morala în Occident a suferit o punere în paranteze (ca reper) şi o răsturnare de valori (moraliştii englezi în secolul al XVII-lea şi al XVIII-lea, enciclopediştii francezi şi Voltaire în secolul al XVIII-lea, „știința" în secolul al XIX-lea şi, mai ales, Nietzsche). Dar atacuri la „bun" şi la „virtute" sunt deja în *Gorgias.* Opțiunea pentru bine e rațională sau vine de altundeva?

Ce înseamnă „a şti"? Mi se pare că orice ştiut ori cunoscut se întemeiază în memorie, deci în trecut. Felurile ştiutului par atât de numeroase, încât nu ne putem uşor orienta, drept care aleg ca punct de pornire categoriile lui Aristotel. Pot deci să ştiu ce este ceva („ce" sau „cine"), *cum* este ceva, *cât* este ceva, în ce *relație* este ceva (cu altceva ori cu sine), *unde* este ceva, *când* este, în ce situație e, ce *are, ce face,* ce *îndură.* Pot şti în felul acesta de la cele mai simple lucruri (bunăoară cum mă cheamă ori că acum e ziuă) până la cele mai complexe (matematici superioare). Dar în ce cazuri pot afirma că „ştiu" ceva? Răspunsul cel mai simplu ar fi: când „recunosc" ceva. Ştiu că acesta e caietul meu, fiindcă îl recunosc după o seamă de semne. Recunosc că este un caiet şi că este acest caiet anume (cele două feluri de substanțe aristotelice). La fel cunosc camera, cartierul, prietenii, ziua etc. Spuneam că le re-cunosc. Cândva le-am văzut întâia oară, apoi le-am recunoscut şi, dacă le-am recunoscut ca atare, le ştiu. Fireşte, pot să greşesc, să confund, de pildă, şi pot să uit. Dar, în mod obişnuit, cred că „ştiu" tocmai când cred că recunosc şi când n-am uitat.

A re-cunoaşte implică trecutul. O dată, odinioară, le-am văzut, auzit etc., le-am cunoscut (simțit, înțeles etc.) şi după aceea le re-cunosc, tocmai

fiindcă îmi amintesc că le-am cunoscut o dată (mai precis: am luat cunoştinţă de ele).

Ceea ce re-cunosc şi ca atare „ştiu” este o *re-prezentare,* cum se spune. Ceea ce a fost prezent o dată (mi-a fost „prezent”), mi-l re-prezint, suprapunând conținutul acelui prezent (acum trecut) conținutului prezentului actual. Astfel explică Platon în *Theaitetos* greşeala prin pilda columbarului şi, mergând până la ultimele sale consecințe, defineşte ştiința ca o reamintire.

Trecutul e implicat şi în alte feluri de ştiuturi. De pildă când luarea la cunoştinţă este o înțelegere. Când am înțeles ceva, de pildă o demonstrație matematică, după aceea, înțelegerea devenind un fapt *trecut,* spunem că o ştim. La fel în cazul deprinderii: ştiu să conduc maşina, ştiu să înot, fiindcă le-am „învățat”, adică mi s-a spus cum se face, am încercat până m-am deprins şi când această deprindere a ajuns trecută (săvârşită) spun că ştiu. Deprinderea e, ca orice ştiut, un fel de trecut capitalizat; desigur în alt fel decât primele, fiindcă, asemenea oricărei învățări, implică eşecuri. De unde mai totdeauna nevoia unui maestru şi a întrebărilor şi răspunsurilor (vezi *Menon,* episodul cu sclavul). Fără acest trecut capitalizat, ar fi cu neputință să fim ceea ce suntem, am fi aidoma nou-născutului.

Noțiunea abstrage (lasă deoparte) particularitățile individuale şi reține doar trăsăturile comune. În mod *analog,* națiunea (democrația) lasă deoparte particularitățile şi reține comunul. *Ambele* reduc indivizii la *număr.* Iar numărul înseamnă anularea individualului în ireductibilul lui, a individualului „în cuget şi-n simțiri", nivelarea lui în abstractul pur, aritmetic. (Vezi reducerea prizonierilor din lagăre la numărul pe care îl poartă.) Dar cum anume se explică *această* analogie? Vine logicul din social sau invers? Sau ambele, logicul şi socialul, au o obârşie comună? Sau poate aici e vorba de o simplă „schemă"? Sau totul vine din neputința minții noastre de a cuprinde *şi* individualul, fapt pentru care recurgem la *instrumentul* abstractizării? Şi dacă e aşa, cât de imens este teritoriul de cunoaştere pe care îl pierdem anulând individualul! Să luăm însă lucrurile pe rând: 1) *Abstracție logică* nu e altceva decât o *abs-tractio,* adică: deosebim în fiecare lucru ceea ce e specie şi ceea ce e individual. Aşa să fie? Nu cumva vedem la început specia? La furnici, de pildă, sau la fire de iarbă ori la grăunțe de nisip nu vedem decât specia şi cel mai adesea rămânem la asta. Nu putem deosebi un fir de iarbă de altul cu mintea, ci doar concret, examinându-le de aproape (iar concretul e totdeauna singular). De deosebit, le deosebim doar indicativ spunând *„acest* fir de iarbă". Aşadar, *specia* o vedem, ea e începutul, şi nu singularele din care abstragem comunul. Singularul rămâne, astfel, pe dinafară. Pe de altă parte, noi zicem că vedem „specia", dar o vedem în „indivizii" ei. Nu văd specia „furnică", ci văd furnici, dar văd furnici „una la fel cu cealaltă", adică neidentificabile individual, pur şi simplu pentru că *nu le pot identifica,* cel puțin când sunt mai multe. Şi la fel se întâmplă cu iarba, cu boabele de nisip etc. Adaug faptul că nici nu am nevoie să le identific individual. Dar astfel problema devine un fel de „ce a fost întâi: oul sau găina"?, or, întrebarea nu e asta, ci: cum devine individul *număr?* Sau, mai potrivit spus, el nu devine număr, ci numărabil. Pre ştirea mea (şi asta nu e prea mult), logica nu e interesată de individual. Fie că, în logica judecăților, ea introduce cuantificatori (*Cvantitas,* „număr"), fie că, aşa cum se întâmplă în logica claselor, se introduce clasa cu un număr x de elemente (1, 7, 8 sau chiar zero).

Dar cum e individul ca număr în democrație? În alegeri, votul se exprimă individual, se certifică (se validează) prin *număr.* Numărul voturilor pentru o democrație, program, ideologie etc. vorbeşte tot despre ceva conceptual, exprimă opinii politice, dar transformate în numeric. Cum şi de ce?

Poate că e vorba de necesitatea decizională. Între o organizație statală monarhică (de „şefie”), monarhul (şeful tribului) decide. Chiar dacă se consultă (cu bătrânii, cu consilierii, cu magul, cu preotul etc.), decizia îi aparține. Cu timpul, consultanții au dobândit pesemne puteri sporite şi o participare la decizii. Decizia luată în nume colectiv, printr-un raport de forță (între majoritate şi minoritate), implică deja numărul. Democrația este „locul” social în care primează majoritatea, adică numărul cel mai mare. Dar majoritatea a ce? Doar majoritatea celor de o anumită părere. Se vădeşte aici o neputință. O problemă statală nu poate fi rezolvată, o hotărâre nu poate fi luată pentru că nu există consens. Asta înseamnă că mijloacele de convingere, dialogul, la limită calea rațională a deciziei au dat greş. Recursul la vot, majoritate şi număr pare să fie triumful opiniei în fața rațiunii întemeiate.

Neprevăzutul se defineşte înăuntrul unui câmp de previziune drept „ceea ce nu a fost prevăzut”. Câmpul de previziune se întinde de la elemente evidente (de pildă, că şi mâine o să răsară soarele) până la previziuni cu o probabilitate oarecare. Trăim într-o lume previzibilă, compusă în cea mai mare parte din lucruri neschimbate şi, în mai mică măsură, din schimbări previzibile şi prevăzute. Neprevăzutul este o schimbare care nu a fost prevăzută, nu numai pentru că nu era plănuită (alegerile democratice sunt, de exemplu, schimbări planificate), ci şi improbabilă, neaşteptată, adică neintrată în orizontul aşteptărilor. În fond, totul se înscrie *în viitor,* şi anume *în ce aşteptăm* de la viitor, în orizontul aşteptării. Iar viitorul, spre deosebire de trecut, implică schimbarea. În orizontul aşteptării, schimbarea e inclusă atât ca nou (ca schimbare), cât şi ca imprevizibil (ca necunoscut: „nu ştim ce ne aduce viitorul”).

Cunoaşterea viitorului este îndeobşte extrapolare, inclusiv legile ştiințifice, legile mişcării, ale schimbărilor. Să zicem că trăirea noastră a viitorului este una a extrapolării trecutului ca mod de stăpânire a viitorului. O lume în care *totul* se schimbă în mod neprevăzut în fiecare clipă e neviabilă şi nereală. Trăim într-o lume care parțial nu se schimbă ori care se schimbă în durate lungi, ceea ce înseamnă că practic ele *rămân* la fel şi că parțial se schimbă, dar după legi ce pot fi cunoscute şi care, ele mai cu seamă, *rămân* neschimbate. Trăim cu alte cuvinte într-o lume care rămâne neschimbată (inclusiv schimbările), o lume care astfel prezintă securitate, condiția *sine qua non* a vieții. Totodată însă în viitor este inclus, aproape

instinctual, şi neprevăzutul, deoarece cunoaşterea mea a lumii este parţială, este incompletă. Previziunea (viitorului) este permanent un conflict între amploarea cunoaşterii şi cea a necunoaşterii, între securitate şi contrarul ei, *teama.* Teama este doar extrema insecurității; neprevăzutul este disturbarea securității în general. Ce anume disturbă neprevăzutul? Un sistem de securitate alcătuit din cunoaşterea noastră despre lume atât în ce priveşte cele care practic nu se schimbă, cât şi cele care se schimbă după legi. Neprevăzutul se întinde de la o greşeală de tipar până la catastrofe. Clasificând, el ar cuprinde: – erori umane, de exemplu accidente de maşină, de mânuire, de neatenție; – erori tehnice şi uzuri tehnice; – fenomene naturale.

## INTELECTUALULUI

*Punerea în temă* – Polisemia cuvintelor „intelectual" şi „responsabilitate"

– *Intelectual:* a) persoană cu studii; b) persoană axată pe folosirea intelectului; c) autor de cărți; d) persoană convinsă de superioritatea facultății de înțelegere față de celelalte facultăți umane; e) persoană definită într-o societate prin funcția sa de folosire şi promovare a intelectului şi a rezultatelor astfel obținute (profesor, cercetător etc.).

– *Responsabilitate:* răspundere, vinovăție, atribut al funcției de conducător („responsabil"), de pro-motor sau autor ştiut sau ascuns al unei fapte. „Responsabil de..." poate să mai însemne „vinovat de...", aşadar cauză a unui rău sau a unui necaz, sau „vinovat de..." în raport cu o prescripție, o normă, o lege. Lingvistic vorbind, responsabilul „răspunde" printr-o „tragere la răspundere" venită din exterior – fie ea legală, faptică sau imaginară – după criteriul de bine-rău şi adevăr–fals. Rezultă că orice responsabilitate implică o acțiune şi consecințele ei.

Aşadar, intelectualul poate răspunde numai pentru acțiunile sale şi consecințele lor, prin acțiune înțelegându-se în acest caz, cea publică, desfăşurată în societate. (E drept că acțiunea intelectuală se poate concretiza şi în raport cu mediul fizic, când e vorba, de pildă, de o invenție tehnică şi de consecințele ei, care, la rândul lor, pot fi bune sau rele, de unde şi disputele de tip ecologic.) Putem imagina cazul-limită al unui intelectual

care gândeşte doar pentru sine, fără a face publică în vreun fel (scris sau oral) gândirea sa; teoretic sau ipotetic vorbind, un asemenea intelectual nu poate fi tras la răspundere decât de o autoritate supremă. Putem oarecum spune că intelectualul se caracterizează prin acțiune indirectă. Discursul sau cartea sunt desigur acțiuni, dar în alt fel decât, să spunem, distrugerea naturii prin tăiatul copacilor, fiindcă ele nu implică un efect „direct" în mediul fizic sau social, aşa cum se întâmplă în cazul unei invenții tehnice sau al unei lovituri de stat. În „intenția" autorului, discursul sau cartea ar trebui să rămână obiectul unei dezbateri între intelectuali, al unei dezbateri teoretice lipsite de orice consecințe practice. Însă adevărul e că „fapta" intelectualului poate foarte bine, prin consecințele ei tehnice sau istorice (vezi, de pildă, bomba atomică ori Revoluția Franceză), să ducă la acțiuni considerabile.

Dar cine şi pe ce criterii poate să *judece* acțiunea (teoretică) a unui intelectual? În istorie, această judecată o face îndeobşte autoritatea spirituală sau civilă cu care fapta teoretică a intelectualului intră în conflict. Înseamnă atunci că istoria *ulterioară* nu o poate face, că nu există o judecată *post festum* a istoriei? Există, desigur, numai că ea nu are autoritatea celei pe care istoria o face în imediat. Aşadar, inductiv-istoric vorbind, judecarea ca „tragere la răspundere" o face autoritatea învestită ca autoritate şi care ia ca atare forma puterii judecătoreşti. „Legea" ei este dogma stabilită *(établi),* devenită tradițională. Or, intelectualul, cel puțin atunci când e intelectual autentic, este creator de idei, un personaj care subminează tradiția şi, *ipso facto,* un născător de conflict şi un culpabil potențial. Dar ce am putea atunci să spunem despre creațiile judecate „bune"? Evident, ele nu au cum să fie „trase la răspundere". Am văzut că în judecarea oricărei acțiuni intră criteriile de adevăr–fals şi bine-rău, cel mai adesea îmbinate. Să observăm că şi în cazul acesta, al creațiilor judecate drept „bune", autoritatea prezumă că ştie ce este adevărat sau fals, bine sau rău. Or, ca şi în cazul condamnării unei acțiuni, judecata aceasta este, fireşte, neîntemeiată.

Rezultă din toate acestea că orice judecare a unei acțiuni este de tip autoritar? Există desigur judecăți la care se poate ajunge pe baza unei discuții libere. Dar atunci care sunt criteriile? Patru mi se pare că sunt criteriile care pot intra în joc: 1) ceea ce a spus ori a scris A este fals 2) ceea

ce a spus ori a scris A este rău 3) ceea ce a spus ori a scris A are consecințe de falsitate 4) ceea ce a spus ori a scris A are consecințe rele. De exemplu, Socrate era acuzat numai pe baza punctelor 2 şi 4; Galilei, în chip aparent, în baza punctelor 1 şi 2, dar, în realitate, în baza punctelor 3 şi 4. Punctele 3 şi 4 pot fi criterii de simultaneitate sau de posterioritate, adică istoric-interpretative. Judecățile de tip autoritar sunt de simultaneitate, cele interpretative sunt de posterioritate şi pe temeiul consecințelor *observate,* aşadar nu prezise, ca în cazul simultaneității. Scopul temei este însă tocmai de a include simultan şi consecințele, fără a aştepta, pentru efectuarea judecății, producerea lor. Învățăminte pentru a ajunge la acest scop pot fi însă scoase din istorie sau cel puțin pare să fie aşa. De pildă, sentința în cazul lui Socrate am socoti-o astăzi ca nedreaptă, deşi din punctul de vedere al autorităților ateniene ea a fost considerată ca perfect îndreptățită. Condamnarea lui Galilei este de mult considerată ca o nedreptate flagrantă: în aparență, ea a fost dată în virtutea criteriului adevăr–fals, în fapt însă pentru că punea în pericol dogma catolică. Or, astăzi ştim că teoriile lui Galilei erau adevărate sau, în orice caz, mult mai aproape de realitate decât erau teoriile catolic-aristotelice referitoare la alcătuirea universului. Când spun „astăzi ştim", înseamnă că ele s-au verificat ulterior, ajungând la rangul de evidență. O primă concluzie ar fi că *judecarea* unei doctrine intelectuale trebuie făcută strict pe teren intelectual, adică prin dezbateri de bună-credință şi cu argumente teoretice, iar nu autoritare. Mai anevoios este când teoria se referă la probleme politice. Iau un caz clasic: Hitler şi doctrina sa. Aici se teoretizează războiul unui *Volk ohne Raum* (de unde nevoia cuceririlor în vederea dobândirii unui spațiu vital), se afirmă superioritatea „rasei" germane, având drept consecință degradarea teoretică a altor „rase", potrivit unei ierarhii în care pe primul loc se află evreii, apoi slavii, francezii, englezii etc., totul având drept consecință până una alta persecuția şi exterminarea evreilor. Este de ordinul evidenței absolute (ceea ce înseamnă „fără discuție") că această doctrină este şi falsă, şi rea; falsă pe criteriul adevăr–fals şi rea până la cruzime pe criteriul bine-rău. Numai că falsitatea şi răul acestor teorii nu au împiedicat accesul la putere al lui Hitler, vina pentru ascensiunea lui nu revine numai unui „intelectual" (şi mai ales nu în unica lui calitate de intelectual), ci cade în seama multor oameni, printre aceştia aflându-se desigur şi intelectualii.

În ce priveşte teoria marxistă, care este teoria unui intelectual şi a unui luptător politic, deosebim înlăuntrul ei o teorie economică (plusvaloarea

etc.), o teorie socială (lupta de clasă) şi o teorie filozofică (materialismul istoric), care, îmbinate, constituie o teorie mai mult sau mai puțin coerentă.

Teoria superiorității: a) unui popor; b) unei religii. a) unui popor: – grecii şi „barbarii" *(barbaroi)* – poporul ales evreu (implică şi element religios) – rasa germană pură – englezii (nedeclarat, dar subînțeles prin comportament condescendent) – *the American way of life* – panslavismul b) unei religii: – catolicismul – mahomedanismul (fundamentalism)

*Răspundere* – E greu să spui că intelectualii şi politicienii au răspundere. Ce răspundere au avut Hitler şi Stalin? Ce răspundere a avut Marx pentru teoria marxistă? Cum poți trage la răspundere pe un prost guvernator? Dacă l-ai ales (liber), răspunzi şi tu. Cum poți gândi măcar să-l tragi la răspundere pe Ptolemeu de la Copernic încoace? Dar pe de altă parte, cum pot fapte cu atât de grele consecințe (precum o proastă guvernare sau o teorie greşită) să fie fără răspundere?

SIMȚURI]

Noțiunea de „trup” implică dihotomia suflet–trup, care com-pune omul, în aşa fel încât în om trupul este ceea ce nu este sufletul şi invers. Deosebirea dintre trup şi suflet, împinsă până la opoziție, vine din simțământul că, în unele împrejurări, mintea se împotriveşte pornirilor trupeşti, concluzia firească fiind că ea este separată de trup. În filozofia greacă, în religii, inclusiv în creştinism – aşadar, în mai totul Occidentul –, s-a ajuns astfel la un „care pe care” între trup şi suflet. Cel învins (în teorie cel puțin) fiind trupul, care a fost în permanență disprețuit, hulit, chinuit.

Deosebirea dintre trup şi suflet nu este însă limpede. Bunăoară, aşa-zisele „instincte” sunt trupeşti, în vreme ce năzuințele sunt parte trupeşti (lenea), parte sufleteşti (năzuința spre cunoaştere). Apoi instinctele ca infrastructură au fost cel mai adesea îmbrăcate într-o suprastructură sufletească, cum s-a întâmplat cu sexualitatea şi cu frumusețea trupească (în artă).

Dacă ar fi să ne întrebăm care sunt obârşiile clasice ale deosebirii dintre suflet şi corp, pesemne că răspunsul cel mai firesc este: visurile şi moartea (trupească), prezente ca atare în toate culturile mitice. S-ar putea scrie un capitol separat despre dependența sufletului de trup: foamea, somnul etc., iar filozofic trebuie invocat şi comentat acel *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensul*

Desigur, toate acestea sunt ştiute de milenii, însă ceea ce ar trebui accentuat este că împărțirea suflet (minte)–trup a făcut ca omul ca întreg să fie pierdut, iar întrepătrunderea să fie înțeleasă numai ca încălecare, luând astfel naştere o totală falsificare a realității.

Eroarea împărțirii naturii omului reiese la toate nivelurile: în limbaj, în concepție şi în aplicație. Limbajul este senzualist (perceput greşit ca metaforic-senzualist), iar miturile, poeticul, simbolurile sunt la rândul lor încărcări ale concepției privitoare la o realitate senzorială dată. Toate senzațiile au (sau pot avea sau au avut) o încărcare mitică, la fel cum au şi direcțiile în spațiu sau conținuturile ipostazelor temporale (evenimente, trecut-prezent-viitor). În afară de matematică, ne exprimăm încă, în mare parte, senzorial.

*Orientarea spațială bipedă* (vezi Aristotel, *Fizica* IV,

1, 208 b) – *Sus:* celest, supra-lunar, superior, suprem, *înalt – Jos:* sub-lunar, subteran, prăpastie, *adânc,* abisal – *Față:* orizont (zare), perspectivă, deschidere – *Spate* (dos): dosnic

1. „Nu se află nimic în intelect care să nu fi fost mai întâi în simțuri” *(lat.),* n. ed.

– *Stânga:* stângaci, malefic (poartă de intrare pentru malefic)

– *Dreapta:* dreptaci, benefic (poartă de intrare pentru benefic), dreptate

*Simțuri* (vezi *Phaidon* 76 c–d şi *Theaithetos* 186 d) Simțurile pot fi: la distanță: – văzul – auzul la distanță / contact: – mirosul la contact: – gustul – pipăitul – Numai văzul deosebeşte substanțe *(hypokeinenon),* în timp ce celelalte simțuri percep doar calități (gust „amar”, „acru”, iar pentru pipăit, „moale”, „aspru” etc.). Dar e o întrebare dacă văzul percepe lucruri (substanțe) sau dacă lucrurile (substanțele) sunt ce sunt prin văz. – Există în mod evident în cultura occidentală o prioritate a văzului în raport cu simțurile de contact, vădit mai oropsite şi rămase în umbră. (Există oricum o inferioritate a omului față de animale în privința mirosului şi a gustului.) De altfel, se poate constata în mod corespunzător o rodnicie în gândire a imaginilor şi metaforelor legate de văz față de cele legate de alte simțuri. Să observăm de asemenea că problema „judecății” este văzută prin categoria „substanță” a văzului.

– Văzul percepe şi el „calități”, în speță culori. Dar ce se poate spune atunci despre formă? – „Memoria” este îndeosebi a văzului. – *Concomitența* simțurilor: ele pot fi şi sunt uneori concomitente, ba chiar acordate unul cu altul (de exemplu, în vorbire mimica – care ține de văz, cu vorbele – care țin de auz; şi la fel se petrece în teatru şi operă etc.). Rămâne să vedem care din simțuri pot fi concomitente şi care nu. Există neîndoielnic simțuri pure: văzul, atunci când privesc, singur fiind, un peisaj, ascultarea unei muzici cu ochii închişi etc. – *Spațiu şi timp în simțuri:* văzul este spațial (simultaneitate), auzul este temporal. Celelalte sunt pur şi simplu prezente. Muzica este o memorie a succesiunii sunetelor. (Dar şi mişcarea spațială e succesivă.) – Marile filozofii tradiționale (ca şi logica veche) sunt *spațiale.* Bunăoară Platon. Iar Aristotel, în logică, construieşte pe substanță-calități (atribuiri). Or, substanța are caracter spațial. Dar Hegel? Nu există o metafizică întemeiată pe gust, pipăit, miros (totuşi:

Aristotel, *Metafizica* IX, 10: *thigein).* Dar oare ar putea exista o asemenea metafizică? Potrivit lui Kant, *Kritik der UIrteilskraft:* plăcerea estetică (implicând contemplație) nu poate fi obținută decât prin simțurile vederii şi auzului. – De unde prioritatea văzului pentru Platon *(Timaios)* şi apoi, înlăuntrul văzului, prioritatea *conturului (eidos, idea).* Conturul la Platon duce la *idea,* iar în geometrie la figuri şi în mecanică la traiectorii. Conturul mărgineşte obiectul, oarecum în limitele lui. Dar de ce *numai* conturul, şi nu şi culorile? De ce conturul este substanțial, pe când culorile sunt calitative? Apoi: De ce gustul, mirosul, pipăitul nu sunt niciodată substanțiale, ci numai calitative? De fapt „contur" nu e bine spus. „Forma" ar fi ceva mai aproape (de pildă, o hiperbolă nu e un contur, dar are o formă; conturul e perceput ca închis). – *„Spațiul" este condiționat de văz.* – Scrierea, cartea (şi cultura occidentală este de milenii o cultură a scrisului) sunt şi ele pentru văz, inclusiv ecranele computerelor. (Scrierea Braille e un surogat.) – De ce matematica implică scriere, adică văz? – Inferioritatea noastră în simțuri față de animale. – Posibilele cauze empirice ale priorității conturului (formei):

a) Dacă am în vedere autoconservarea, duşmanii sunt mai ales vietățile care pot fi identificate prin mişcarea lor: mobilul are o formă, un contur. Ceea ce îl deosebeşte şi-l face identificabil este mai întâi tocmai conturul lui (şarpele în mişcare, tigrul etc.). În măsura în care mobilul viu se trădează şi se identifică mai ales prin forma (conturul) lui, el poate fi detectat de la distanță ca primejdie, permițând o mai bună asigurare în fața acesteia. Deosebirea dintre viul în mişcare şi restul celor existente face ca şi restul să fie identificat ca formă: movile, dealuri, munți etc.

b) O vietate îşi poate ascunde (prin mimetism) culoarea (şi uneori chiar forma), dar în mişcare *forma* e cea care o scoate în evidență. Desigur, şi auzul, şi mirosul îngăduie o identificare a primejdiei, dar în mai mică măsură, adică la distanțe mai mici, iar distanța este şi a fost esențială pentru sesizarea primejdiei. Gustul şi pipăitul sunt, din acest punct de vedere, irelevante. Pentru Platon *(Timaios,* 53 c şi urm.), lumea sensibilă este alcătuită din forme geometrice elementare (forme erau, într-o oarecare măsură, şi atomii presocratici), deci din entități ce țin de domeniul vederii; altminteri, nimic despre auz, miros, pipăit, gust. La fel la toți urmaşii. Filozofia occidentală a rămas până în zilelele noastre una a văzului, lucru pe

care, recent, McLuhan l-a spus în mod răspicat. (O metafizică a gustului sau a mirosului nu există, dar rămâne să ne întrebăm dacă ea ar fi oare posibilă şi, dacă nu, de ce nu.) Ba chiar toată simbolistica şi metaforica mitică este impregnată de *văz* (lumina – ca în mitul peşterii la Platon, înălţarea). Repet: „spaţiul" este condiţionat de văz. Numai spaţiul asigură concomitenţa (nu simultaneitatea) lucrurilor, varietatea şi multiplicitatea lor *(ihre Mannigfaltigkeit)*. Concomitenţa gusturilor, pipăirilor, mirosurilor nu există decât accidental, pe când în spaţiu (în văz) multiplicitatea este esenţială (vezi Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* „Die transzendentale Asthetik", A, 20, B, 34). Iarăşi, sunetul, mirosul, gustul pot fi localizate, dar faptul acesta nu este pentru ele esenţial. Cum se explică această privilegiere a văzului în raport cu celelalte simţuri? Am amintit că spaţiul e condiţionat de văz şi că el face cu putinţă concomitenţa lucrurilor şi multiplicitatea lor. Or, multiplicitatea implică deosebirea, iar deosebirea *(componendo et dividendo* la Toma) este funcţia principală a gândirii (analiză şi sinteză, *to auto kai to heteron* la Platon, *Sofistul)*. În spaţiu, multiplicitatea lucrurilor este sesizată *deodată.* Firește, şi gusturile, mirosurile etc. Dar, în mod esenţial, ele se deosebesc succesiv (nu concomitent) şi potrivit categoriei calităţii. Întrebarea este, deci: de ce concomitenţa (esenţial spaţială, ţinând deci de vedere) este fundamentul deosebirii substanţiale (nu calitative)?

Uni-forma şi gradele (gradierea) par a se bate cap în cap: pentru că dacă există o singură formă, cum apar atunci deosebirile de ierarhie, rang etc.? Iar dacă deosebirile acestea există, înseamnă că nu mai avem uni-formă. Există desigur şi uniforme „curate", în care gradierea este totală absentă, bunăoară rasa călugărilor, portul maicilor sau uniforma elevilor. Ba chiar şi în armată există uniforma soldaților negradați.

Uniforma se afirmă în calitatea ei de uni-formitate (toți militarii poartă uniformă militară) în raport cu restul cetățenilor (cu cei care nu poartă uniformă), dar, pe de altă parte, privită dinlăuntrul armatei, în cadrul uniformei survin deosebirile de grade, în speță ierarhia militară. Înseamnă atunci că însuşi gradul de închidere a grupului determină „gradarea": cu cât grupul (militari, clerici etc.) este mai închis, cu atât gradarea pare să fie mai necesară. Aşadar: unde şi din ce pricină apare ierarhia? Primul răspuns, cel care ne stă la îndemână, ar fi: ierarhia apare acolo unde este necesară o disciplină. Uniformitatea nu scoate la lumină un grup a-morf, ci un grup ce se vrea şi se ştie distinct înăuntrul unei comunități (umanitate, stat, societate etc.), un grup ce îşi asumă un rol care îl deosebeşte de restul comunității. Sensul de egalizare pe care îl aduce cu sine uniforma poate fi uneori precumpănitor: la călugării catolici, în ordinele religioase în general, uniformitatea, în speță rasa călugărească, semnifică nu numai lepădarea veşmintelor lumeşti ca anunț al lepădării de deşertăciunea lumii, ci şi egalitatea călugărilor din acelaşi ordin între ei. La fel, în China comunistă, uniforma purtată de cetățenii de rând şi totodată de vârfurile puterii (tunica închisă) îşi propunea să fie semnul exterior al egalității tuturor comuniştilor. Uniforma (uniformitatea) înăuntrul unei comunități se naşte din nevoia de *a deosebi* şi de *a marca* diferite grupuri scoțând în evidență unitatea lor de funcție, de credință sau de idei (ideologie). Uniforma este astfel în chip paradoxal un mod de a despărți unificând: pornind de la funcția, credința şi ideile unor grupuri, ele sunt despărțite, perpetuându-se apoi, prin uniformă, deosebirea dintre ele. Tocmai pentru că grupurile acestea se deosebesc unele de altele, societatea le desparte ca atare, *marcându-le prin uniformă* sau prin alte semne distincte. Marcarea (însemnele, inclusiv uniforma) poate avea diverse cauze sau motivări: stigmatizarea exterioară impusă, de pildă steluța pentru evrei sub naziști, recunoaşterea interioară dintre membrii unui grup (semne distinctive secrete) sau însemnele orientate deopotrivă către interior şi către exterior (de pildă, rasa ordinelor religioase,

asumată din interior şi expusă apoi ca atare ca semn distinctiv pentru ceilalți).

Despărțirea poate veni fie 1) ca formă de impunere, din partea „celorlalți", a comunității (ghetourile), fie 2) prin adeziune internă, din partea despărțiților (călugării, de pildă, dar şi portul extravagant al existențialiştilor francezi bunăoară), fie 3) printr-un acord al părților. Se poate observa lesne că, potrivit acestor trei cazuri, despărțirea poate fi benefică, malefică, ambivalentă sau neutră.

Interesant e însă că în grupul care se naşte prin uni-formizare apare în chip dialectic, prin chiar nevoia de organizare a grupului, diferența. Lucrul acesta se întâmplă fie prin chiar funcția grupului (e limpede că armata nu-şi poate îndeplini funcția fără existența structurii elementare: „comandant şi comandați"), fie prin nevoia de a păstra cauza deosebirii ce stă la originea grupului, în speță puritatea ideilor fondatoare şi, astfel, „ortodoxia" lui; situație în care integritatea celor grupați laolaltă este apărată constant de abaterile şi „ne-uniformitățile" inerente evoluției grupului. În ambele cazuri, este în joc autoritatea unui şef şi disciplina bazată pe ascultare din partea subalternilor. Altfel, uni-formitatea însăşi ar fi pusă în pericol. Pentru a se păstra ca atare, pentru a rămâne uniformitate marcată prin uniformă, uniformitatea însăşi necesită ierarhie şi disciplină. (Se poate vorbi oare de un raport între ordine, ierarhie şi disciplină? Am putea spune că ierarhia este un anumit fel de ordine şi că disciplina constă în respectarea ordinii ierarhice. La rândul ei, ierarhia ia forma unei structuri repetate, aşa cum se întâmplă, de pildă, în armată)

Din tot ce-am spus mai înainte, pare să se desprindă ideea că ordinea şi ierarhia, zămislite cum sunt de uniformitate, nu pot fi înțelese decât presupunând o uniformitate despărțitoare. Cu alte cuvinte, că trebuie să am mai întâi un grup omogen, a cărui identitate e dată de despărțirea prin deosebire, pentru ca abia apoi să se constituie o ordine, o structură ierarhizată, o disciplină. Ar mai rămâne desigur întrebarea: ce rol joacă factorul *timp* în această formare dialectică a ordinii ierarhice?

## ŞI GÂNDIRE DELEGATĂ

Când afirmăm că orice gând este un act „eminamente" individual *(cogito),* iar, pe de altă parte, spunem că rațiunea (facultatea gândirii,

logica) este una şi aceeaşi la toţi oamenii care gândesc raţional, noi gândim contradictoriu. Într-un cuvânt, noi gândim la fel şi totuşi nu gândim la fel: gândim la fel, dovadă că orice om gândeşte raţional că 2+2=4, dar nu gândim la fel, dovadă că discutăm şi ne certăm pe anumite teme. Descartes îşi începe *Discours de la méthode* cu afirmaţia: „Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée." Dar azi cine mai crede că tot ce a spus Descartes este aşa cum a spus el?

Acest paradox îşi găseşte o soluţie pe care cei mai mulţi o acceptă mai mult sau mai puţin explicit, şi anume că acest paradox depinde de domeniul de aplicare a gândirii: în gândirea numită „pură", cum ar fi logica şi matematica, toţi gândim (în măsura în care gândim logic ori matematic) la fel, dar în ce priveşte alte teme, de pildă binele, politica, filozofia, noi nu mai gândim la fel, iar explicaţia ar fi că, în cazul acestor teme, nu avem de-a face cu o gândire

„Bunul-simţ este lucrul cel mai bine distribuit din lume"

*(fr*), n. ed.

GÂNDIRE INDIVIDUALĂ ŞI GÂNDIRE DELEGATĂ

„riguros ştiinţifică": aici conceptele fundamentale, axiomele şi demonstraţiile nu sunt riguros definite, cum nici verificarea ipotezelor şi experimentele nu sunt posibile aici, aşa cum sunt posibile în ştiinţele naturii. Acest fapt duce la o ruptură între ştiinţele numite „exacte" şi cele numite „umaniste", o ruptură în care gândirea omului se zbate de vreun veac încoace. Rezultatul este că partea „ştiinţifică" are tendinţa de a îngloba disciplinele umaniste prin scientizarea lor sub forma unei pseudorigurozităţi, în vreme ce partea umaniştilor acuză ştiinţele exacte că nu rezolvă „marile probleme" – metafizice (existenţa), morale, politice şi chiar ontologice – ale „omenirii". Nu este aici locul să „rezolv" această aporie, fiindcă nu ea este tema pe care mi-am propus-o. Aici voi aborda o temă care, izvorând din această aporie, priveşte tocmai spaţiul intermediar. O altă soluţie pentru rezolvarea paradoxului amintit ar fi să spunem că deosebirile de neîmpăcat dintre părerile oamenilor apar numai atunci când e vorba de probleme care privesc sau includ *acţiunea* (aşadar, de problemele

moralei şi politicului), în vreme ce, când e vorba de probleme bazate pe observaţie sau constatare (probleme „ştiinţifice”), se poate ajunge oarecum lesne la un consens. Trebuie totuşi să deosebim consensul general uman de caracterul general valabil al legilor naturii fizice (neînsufleţite). O lege fizică nu e adevărată pentru că toţi fizicienii sunt de acord (chiar dacă aşa se şi întâmplă), ci pentru că ea este verificată în chip repetat şi permite o predicţie exactă. Însă nu este locul să discutăm aici despre relaţia în care se află general-valabilul legilor naturii cu general-valabilul gândirii. Cât priveşte acţiunea omului care face obiectul moralei şi politicii, judecăţile tradiţionale sunt în număr de două: 1) judecata aristotelică, potrivit căreia procesul acţiunii (moralei) implică trei momente: deliberare sau alegere *(proairesis),* hotărârea şi voinţa *(boule)* şi acţiunea propriu-zisă, cu scopul care o determină şi cu mijloacele prin care acesta este atins *(praxis);* 2) judecata (a cărei origine îmi rămâne străină) potrivit căreia oamenii sunt de două feluri: oameni contemplativi şi oameni de acţiune, deosebiţi prin firea lor sau prin opţiuni.

Competenţa presupune o relaţie cu un sector al realităţii, întreţinută în cunoştinţă de cauză. Competentul se pricepe la „ceva”: zoologul la animale, botanistul la plante, inginerul la maşini, medicul la boli sau la întreţinerea corpului omenesc, chimistul la chimie etc. Deosebirile dintre ei se întemeiază pe deosebiri existente în *realitate.* La fel, ofiţerul se pricepe la arme şi la război, magistratul la împărţirea dreptăţii, iar, printre meşteşugari, zidarul se pricepe la zidărie, pantofarul la încălţăminte, lăcătuşul la încuietori ş.am.d. Cantonarea în specialitate (în profesie sau în meşteşug) formează atât tăria, cât şi slăbiciunea competentului, fiindcă ceea ce este deosebire în realitate devine limitare în competenţă. Competent în ceva înseamnă şi limitat la ceva. Limitarea conferă competenţei deopotrivă tăria şi slăbiciunea ei. Tăria competenţei stă în limitare pentru că tocmai limitarea îi îngăduie celui competent aprofundarea şi stăpânirea unui sector de realitate printr-o cunoaştere şi experienţă care nu pot fi dobândite decât prin această limitare voită şi asumată din capul locului. Iar slăbiciunea competenţei rezidă în limitare pentru că cel ce se pricepe la ceva *se pricepe* numai la ceva. Pantofarul nu se pricepe la croitorie, inginerul

nu se pricepe la boli, iar judecătorul nu se pricepe la plante. Cu alte cuvinte, competentul în ceva *lasă liber* locul celorlalte competențe, fiecare ocupând un loc al lui ca rezultat al diviziunii muncii şi al cultivării unor competențe diferite. Aşadar, competența survine într-o societate organizată înăuntrul unui mediu natural şi în raport cu acest mediu din şi prin care ea trăieşte, subzistă şi evoluează. Nu se poate închipui o comunitate sănătoasă ale cărei sectoare să fie organizate după un alt criteriu decât cel al competenței. Dacă comunismul a sfârşit într-un eşec este pentru că acest criteriu a fost călcat în picioare. După 1944, sovieticii şi PCR. au avut de înfruntat un popor care era în întregime ostil comunismului, de la monarhi până la țăranul gospodar. Un asemenea popor nu putea fi nimicit, în schimb putea fi aservit, ceea ce, de altfel, s-a şi întâmplat. Aparatul de stat „burghez" a fost zdrobit, ofițerii, judecătorii, profesorii şi liber-profesioniştii au fost demişi, arestați şi lichidați în masă. Pe scurt, *competența* a fost desființată. Mai mult sau mai puțin, fiecare din aceste categorii reprezenta, la locul cuvenit ei, competența. Toți au fost înlocuiți de activişti şi de profesionişti improvizați, aserviți prin înscrierea în partid. Criteriul competenței a fost în fapt înlocuit prin criteriul fidelității față de „cauza partidului", prin ascultarea „disciplinei de partid", prin supunerea la „linia partidului". Oameni fără pregătire militară au devenit ofițeri, după cum muncitorii au ajuns judecători (asesori) populari, directori de întreprinderi, profesori fără pregătire de specialitate (sau cu pregătire din altă specialitate), funcționari de stat (de la conțopişti la miniştri fără nici o pregătire sau competență), totul petrecându-se sub îndrumarea activiştilor de partid. Aceştia din urmă, lipsiți fiind de pregătire, de atestare, de experiență şi de verificare, erau întruchiparea incompetenței şi totuşi, prin definiție, ei erau buni la toate. Activistul politic nu se pricepea la nimic (nu avea nici o competență), dar dădea sfaturi, indicații, directive, ordine şi dispoziții în toate domeniile. Pare aberant, dar aşa s-a întâmplat. Astfel, competența a decăzut, ba cel mai adesea a fost privită drept ceva suspect şi, în orice caz, drept o însuşire de care te puteai dispensa în locurile de decizie. Situația aceasta – competența care trebuia să cedeze pasul în fața activismului – s-a perpetuat, rămânând intactă până la căderea comunismului. De la bun început, competența a încetat să mai fie un criteriu major în distribuirea rolurilor sociale, iar excepțiile (inginerii sau medicii) nu au modificat în mod semnificativ starea globală a societății comuniste. Rezultatul vizibil a fost constituirea unei comunități bine ierarhizate de in-competenți. În această comunitate,

competenții, care erau totuşi necesari *à la longue,* au depins în permanență de criteriul politic, în fond de bunul-plac al activiştilor. Ei au fost declarați „tehnicieni” şi au devenit o clasă declasată.

Băbeşte vorbind, în mişcare deosebim un mobil, o acțiune de mişcare (mişcarea propriu-zisă), o traiectorie a mişcării şi timpul (durata) mişcării. Natura mişcării depinde de cum înțelegem relația dintre corp (mobil) şi mişcare. Pentru Aristotel, există mişcarea circulară perfectă, uniformă, perpetuă ca imagine a eternității (mişcarea sferei stelelor fixe), şi mişcarea în jos şi în sus din regiunea sublunară. Mişcarea sublunară *vine din natura mobilului şi îi aparține.* Focul, prin natura lui, se ridică, lucrurile grele, prin natura lor, cad în jos. Asta fiindcă fiecare corp tinde să ajungă la *locul* său, care depinde tocmai de natura lui, de aceea aceste mişcări sunt „naturale”, iar toate celelalte sunt „violente”, pricinuite de ceva din afară. (Mişcările în sus şi în jos sunt pe linii drepte.) Aşadar, după Aristotel, mişcarea aparține naturii mobilului şi ea deosebeşte totodată două lumi: cea celestă şi cea sublunară. Toate aceste poziții au fost atacate de fizicienii secolelor al XV-lea–al XVII-lea. Mişcările au o traiectorie, traiectoriile sunt linii, iar liniile sunt studiate de geometrie. Galilei şi alți fizicieni (Copernic, Kepler, Torricelli, Gassendi etc.) au stabilit „relativitatea” mişcării. Mişcarea nu e absolută, nu depinde de natura corpurilor (gravitația este valabilă pentru toate corpurile), ci este relativă, adică funcție de poziția corpurilor de referință. (Butoaiele din cala vasului în deplasare) Întrucât toate corpurile se mişcă, inclusiv Terra, mişcarea se determină „relativ”, adică nu există un centru (ca pentru Aristotel şi chiar pentru Copernic în sistemul heliocentric) fix, ci cel mult un „sistem mecanic”. Ceea ce implică poziții *„de grande portée”:*

1) Terra mişcându-se ca orice astru înseamnă că e şi ea un astru, deci nu sunt două lumi diferite, ci una omogenă. Dispare Olimpul, dispar deosebirile fundamentale dintre lumea de aici şi cea celestă, avem o singură lume, cu aceleaşi legi.

2) Mişcarea fiind determinabilă „relativ”, devine centrală problema *spațiului* (spațiul, ca atare, nu exista la Aristotel, ci doar locul). Traiectoriile sunt în spațiu, şi anume într-unul geometric.

3) Neexistând un centru, nu există nici locuri privilegiate, nu există propriu-zis nici un „loc” absolut, lumea întreagă nu este „undeva” (adică spațiul nu e „undeva”). Giordano Bruno (în *De l'infinito universo,* p. 281 – Koyré, p. 68), spune: „Lumea este ceva care nu se găseşte nicăieri.” Deja Nicolaus de Cues, în *De docta ignorantia,* p. 102, spunea: „Totdeauna observatorului i se va părea că este în centrul quasi imobil şi că tot restul se mişcă”, iar G. Bruno *(ibid.,* p. 309 şi urm.): „La fel cum noi spunem că suntem, oarecum, în centrul acestui cerc echidistant care formează marele orizont...., tot aşa, desigur, locuitorii lunii cred că sunt în centrul orizontului lor, care cuprinde pământul, soarele şi celelalte astre şi constituie limita propriului lor orizont. De aceea pământul, ca de altfel nici o altă lume, nu este în centrul [Universului] şi nu există puncte în spațiu care să formeze poli definiți şi determinați pentru pământul nostru... şi aceasta e valabil pentru toate celelalte corpuri [ale Universului]... Astfel deci, Pământul nu e centrul Universului; nu e central decât în raport cu propriul nostru spațiu înconjurător.” Ceea ce înseamnă distrugerea „mediului” şi a centrului său, distrugerea punctului de vedere obişnuit, normal. Astfel ne aflăm într-o lume „dezorientată”, care se substituie lumii bunului-simț. Această lume e „intelectuală” şi în speță matematică. Fizica lui Aristotel era o fizică a bunului-simț, a mediului. Fizica clasică este una a descentralității, a dezorientării Universului, dar tot legică, o fizică a spațiului indiferent şi imobil. 4) Relativitatea mişcărilor ne duce la interacțiunea şi compunerea mişcărilor cu urmări: a) des-compunerea mişcărilor şi compunerea lor b) problema cercului şi a liniei drepte 5) Matematizarea lumii, care şi ea duce la omogenizarea lumii. Nu numai mişcările sunt matematizabile *(orice* mişcări, inclusiv cele sublunare – legea căderii corpurilor, respectiv o mişcare neuniformă, dar uniform accelerată şi care introduce – pentru prima oară – timpul în calculul mişcărilor sublunare), ci şi corpurile. „Nu cunosc titlurile nobiliare ale corpurilor”, spunea Galilei referitor la poliedrele regulate şi rolul lor în cosmologia platonică. Toate corpurile au o formă matematizabilă, dar nu toate sunt regulate. Astfel lumea devine *matematic omogenă.* Ceea ce înseamnă că întreaga lume este matematizabilă, este un câmp deschis matematicii.

Până nu prea demult (secolele al XVII-lea–al XVIII-lea), omul nu însemna mare lucru în raport cu lumea: tot ce gândea şi făcea el era simțit ca ceva derizoriu în comparație cu universul şi cu Dumnezeu. *Ergo* omul era „liber" pentru simplul fapt că era o ființă fără importanță. În plus, lumea mergea înainte cu sau fără o istorie a ideilor, ceea ce dovedeşte limpede că lumii puțin îi păsa de o asemenea istorie a ideilor. De atunci însă lucrurile s-au schimbat:

1. *Gott ist tot,* ceea ce înseamnă nu numai că am încetat să mai avem ca termen de raportare un „atot-" (atotputernic, atotştiutor etc.), dar că, în plus, suntem lipsiți de un stăpân, suntem lăsați în voia noastră (ca adolescenții rămaşi singuri în casă după ce părinții au plecat în week-end), cu alte cuvinte că suntem de *capul* nostru.

2. Tehnica din secolele al XIX-lea- al XX-lea ne-a îngăduit să facem (şi ne-am şi făcut) o lume a noastră (ca mediu), cu autostrăzi în locul cărărilor, cu blocuri în locul adăposturilor, cu fabrici, magazine, aeroporturi, avioane, trenuri etc. Trăind în această lume proprie nouă, noi putem ignora natura, şi chiar o ignorăm prin faptul că o împingem la marginea lumii noastre, sub formă de parcuri, rezervații etc. Aşa se face că noi nu mai trăim în natură, ci am ajuns să trăim într-o lume a tehnicii. O asemenea schimbare de mediu reprezintă nu numai un progres tehnic, ci şi o mutație. 3. Oraşul a devenit expresia acestei închideri a noastre în social prin părăsirea naturii. Mai întotdeauna cultura „mare" s-a făcut în oraşe. Dar dacă acum sunt peste tot oraşe, nu înseamnă atât că facem peste tot cultură mare, ci doar că trăim înghesuiți unii în alții. Şi chiar aceasta este *concepția* pe care o avem despre noi înşine. Toate cele trei puncte sunt îngemănate. La 1: Îndepărtarea divinului ne-a făcut stăpâni. Metaforic vorbind, am ajuns să fim proprietari asupra naturii, ea este ogorul al cărei rost este să ne facă să trăim bine. Natura e pentru noi materie primă *(Bestand).* La 3: Titlul lucrării lui J.-J. Rousseau, *Le contrat social,* este reprezentativ pentru istoria ideilor occidentale. Tot la 3: Spre deosebire de oraşele marilor civilizații (Babilon, Atena, Roma etc.), care s-au format datorită puterii statale, oraşele noastre s-au ivit ca urmare a faptului că, ființe sociale fiind, noi ne înghesuim în ele. La 2: Lumea „tehnică" în care trăim este o lume a noastră, este societatea umană în care, tocmai pentru că ne închidem față de natură, rămânem singuri, fiind prizonieri ai unei *singurătăți sociale,* fără natură şi fără

Dumnezeu. Aceşti doi „fără”, care indică limpede singurătatea socială în care trăim, spun totodată că a existat o vreme în care omul şi umanitatea se priveau pe sine numai în raport cu Dumnezeu (transcendentul) şi cu natura (diferitul, altceva-ul, străinul). Există o realitate diferită de mine, natura, şi un dincolo față de mine şi de natură – Dumnezeu – şi ambele instanțe făceau posibil pentru mine un *sens* înăuntrul unei lumi. Dar, se va spune, lumea tehnicii nu este şi ea o lume? Desigur, numai că ea este una care, spre deosebire de aceea din care făceau parte deopotrivă natura şi transcendentul, nu mai poate să ne ofere un sens. În această nouă lume, individul însuşi îşi pierde orice relevanță. Străinul, diferitul continuă să existe, dar într-un fel aparte, şi anume ca străin *al nostru:* lumea tehnică ne este total străină, întrucât ea este o lume de lucruri care, deşi sunt create de om, ne este, fiecăruia în parte, complet străină, fiindcă noi nu ştim cum sunt făcute şi cum funcționează lucrurile acestei lumi (ascensorul, televizorul etc.). Ceea ce ştim însă este să le manipulăm. Caracteristica tehnicii constă tocmai în decalajul de ştiință (de ştiut) existent între domeniul invenției (al creației), care este accesibil unei mâini de oameni, şi domeniul utilizării, care este accesibil tuturor. În lumea tehnicii, noi suntem acasă şi totodată suntem străini de ea. Oricine ştie să apese pe butoane sau pe clape fără să ştie cum funcționează „minunile” tehnicii. Pe acestea le ignoră cu toată seninătatea. Reuşita tehnicii nu constă în prodigioasa investiție de inteligență, ci în faptul că produsele ei sunt utilizate în mod democratic. Lumea naturii a fost înlocuită de această nouă lume care ne este simultan familiară şi străină. iar transcendentul? A dispărut el oare de tot? nici vorbă. transcendentul continuă să fie, dar ca un apendice al lumii tehnicii oi în tr-o formă temporală. transcendentul se numeote acum *progres.* Viitorul ca progres al tehnicii este substitutul modern al transcendentului.

## A TRĂIRII VIEȚII

Excesul cunoaşterii aduce cu sine nu numai o înstrăinare de realitate („a fi cu capul în nori”), dar şi una de viață. Dedicându-te cunoaşterii, îți trăieşti viața ca un „epistemoman” şi ajungi la maturitate să fii lipsit de maturizare, cu alte cuvinte să fii unilateral dezvoltat („şoarece de bibliotecă”), sec şi, în fond, lipsit de împlinirea potențelor, aşadar întru câtva monstruos. E un exces ca multe altele, ca musculosul (sportivul) de pildă, ca expertul fanatic etc.

Teza aceasta presupune: 1) potențe *interioare* fizice (de exemplu, senzoriale), afective, raționale, care pot fi dezvoltate ori nu; 2) racordări la lumea exterioară (luptă, succes, ratare, deprinderi, pățanii, aventuri, contemplare şi în general activități în afară); 3) o dezvoltare armonică generală, incluzând punctele 1) şi 2) într-o „personalitate" (de tipul lui Goethe, să zicem), ca ideal; 4) *străduința* pentru o asemenea dezvoltare, transformarea trăirii imediate a vieții într-o *cultivare* necontenită a ei, atât din perspectiva timpului, cât şi din perspectiva întregii game a potențelor ce trebuie împlinite.

Dar care ar fi potențele noastre?

A) *Potențe senzoriale*

Cultivarea tuturor simțurilor prin perceperea 1) culorilor, formelor, distanțelor; 2) a sunetelor, zgomotelor



şi a identificării lor; 3) a mirosurilor (miresme, duhori, parfumuri); 4) a gusturilor fructelor, legumelor, sării şi piperului; acrul, dulcele, amarul etc.; 5) a ceea ce se obține prin pipăit: adierile, vântul, asprul, moalele, mătăsosul, catifelatul, pielea etc. – o lume întreagă. Acest lucru implică: a) să le deosebeşti pe toate acestea în toată diversitatea lor, adică tot mai diferențiat, mai variat, mai nuanțat; b) să le identifici în esența sau / cauza lor (de pildă în triluri de privighetoare, lătrături etc.); în varietatea lor (mirosuri de garoafă, frezie, trandafir, busuioc etc.); c) să le numeşti şi să le ordonezi, să le gândeşti şi să le clasifici. Tot senzorialul implică nu doar o relație cu lumea exterioară, ci el îşi are originea chiar în această lume. Senzațiile se împart după mai multe criterii: întâi, procedural, în plăcute şi neplăcute, apoi în funcție de grad, în nuanțe necontenit gradabile şi, în fine, după măsură, în potrivite sau nu.

B) *Potențe afective*

1) Plăcerea şi neplăcerea – legate de senzații: senzualitatea impresiilor senzoriale, rafinarea lor, atracția şi repulsia, pasiuni şi idiosincrasii

senzoriale.

2) Sentimentele sunt nenumărate, cu nuanțări fără de sfârşit, de la ură la iubire, de la „un nu ştiu ce” până la pasiuni, de la vagul unei *Stimmung* la sentimente de o viață, de la sentimente „interne” (dezamăgiri de sine, depresii, entuziasme în propria proiectare) la sentimente „localizate” (dragostea de natură – munți, mare –, dragostea pentru anumiți oameni, pentru anumite animale etc.) şi apoi mergând până la sentimente generale, ca acele *Stimmungen* nedesluşite, fiecare cu nuanțările sale, care au făcut să fie mari oameni precum Shakespeare, Balzac, Proust etc.

Şi sentimentele au fost împărțite în „pozitive”, de pildă iubirea, bucuria, veselia etc., şi „negative”, de pildă ura, duşmănia, pizma, gelozia etc. Pe de altă parte, sentimentele au fost privite în amestecul lor, apoi în nuanțarea lor nesfârşită şi, din punct de vedere moral, în abținerea sentimentală (ataraxie) sau în „justa măsură”.

Orice cunoaştere este o cale ce poate fi redusă la următoarele momente: 1) întrebare; 2) răspuns; 3) negație. Întrebarea şi negația sunt mai tari decât răspunsul, dar tustrele sunt independente.

1) *Întrebarea.* Întrebarea e starea de nedumerire, ea este, într-un fel, începutul perpetuu. De obicei se consideră că întrebarea deschide un orizont de cunoaştere, dar că totodată ea dă o orientare cunoaşterii, cu alte cuvinte îi dă un țel anume. Întotdeauna întreb *ceva,* iar acest ceva limitează şi determină răspunsul. Întrebarea implică posibilitatea răspunsului, altfel ea ar fi absurdă, dar pe de altă parte ea îl premerge prin chiar acest fapt. Răspunsul, la rândul lui, implică întrebarea, altminteri el nu ar fi răspuns. Relativitatea lor întruchipează un circuit închis: întrebare-răspuns (de tipul: „Cât e ceasul?” „Opt”).

Domeniul întrebării este cel al neştiut-ştiutului, al cunoaşterii, iar dinamica acestui domeniu cere o mişcare ce porneşte de la „nu ştiu” şi înaintează către „ştiu”; aşadar, această dinamică este totodată temporală şi epistemologică. Astfel privită, întrebarea are un caracter provizoriu, de „suspans”, ea atârnă de răspuns, iar răspunsul, din acest punct de vedere, este unul definitiv, unul închizător. De aceea, din această perspectivă, nu se poate spune că întrebările se constituie în mod propriu-zis, pe când

răspunsurile se pot constitui astfel, ele formând ceea ce numim de obicei cunoaşterea (ştiința).

Acestea ar fi schemele punctuale de tip întrebare-răspuns. Ele sunt însă reduse la punctualitate, care nu este nimic altceva decât o abstracție, şi asta fiindcă fac abstracție de mediul întrebării, adică de un context care este nespus, dar presupus. Când întreb „Cât e ceasul?", presupun (preştiu) că interlocutorii ştiu ce este un ceas, că cel care răspunde la această întrebare are posibilitatea de a şti cât arată ceasul, că ştiu ce e timpul arătat de ceas etc. Deci schema punctuală se înscrie într-un „deja ştiut", într-un orizont de ştiuturi (sau presupus ştiuturi), care sunt presupuse şi care, ca atare, sunt nespuse, sunt de-la-sine-înțelese. Întreb ceva ce nu ştiu într-un orizont pe care îl ştiu. De unde: a) întrebarea este resimțită ca o *lipsă;* b) răspunsul se înscrie într-un orizont de ştiuturi şi înlătură o lipsă. În aceste cazuri, orizontul de ştiuturi este oarecum comunitar, iar lipsa e o carență *individuală,* un *accidens.* Întreb cât e ceasul fiindcă n-am un ceas la îndemână, dar ştiu că sunt ceasuri, că alții au ceas şi că, întrebând, pot ajunge să ştiu cât e ceasul. Întreb ce zi e azi fiindcă am uitat, dar, în mod obişnuit, cei din jurul meu ştiu ce zi e şi e normal ca ei să ştie, căci e ceva ştiut de toată lumea, doar că eu am uitat momentan.

Mai departe, sunt lucrurile pe care numai *unii* le ştiu: specialiştii, savanții, experții – eu doar ştiu că ei ştiu şi mă adresez lor ca atare. Aici intră în funcțiune despărțirea recunoscută şi postulată ca atare *(gesetzt)* între intelectual şi neintelectual, respectiv, între respondent şi întrebător, iar prin abuz, între posesorii adevărului şi neposesori – numai că această distincție este valabilă numai într-o societate în care ştiutorii dobândesc, din şi prin diviziunea muncii, statutul instituționalizat de ştiutori. În realitate însă, fiecare om ştie, prin şi din experiența lui, unele lucruri şi nu le ştie pe altele. Diviziunea muncii este şi o diviziune pe „specialități" a ştiutorilor. Mă adresez zugravului, constructorului, pielarului, savantului pentru problemele (întrebările) respective; ei trebuie sau ar trebui să ştie răspunsurile. Dacă nu le ştiu, înseamnă că *nu se ştie.* Pare-se că orice ştiință specializată porneşte de la un ştiut comun pe care îl lărgeşte, îmbunătățeşte, diferențiază şi aprofundează. În ce constă ştiutul comun? În experiența împărtăşită de toți (bunăoară „ce sunt anotimpurile?"), în tot ceea ce am preluat de la părinți, în tot ceea ce am dobândit prin educație, datini,

moravuri etc., într-un cuvânt în acel trecut viu în care toți membrii comunității plutesc, mai mult sau mai puțin conştienți, şi în care se înscriu şi se constituie noile cunoştințe. Prin cele spuse până acum nu am făcut decât să descriu întrebările şi răspunsurile *comunitare.* Dar oare în acest fel am epuizat problema întrebării? Nu cumva a rămas de discutat tocmai ceea ce era mai important, şi anume: Care e obârşia întrebării? Care este natura ei? Aristotel *(Metafizica* I, prima frază) spune că toți oamenii năzuiesc, în mod firesc, spre ştiință. Dacă „a năzui" poate să însemne a dori, deci aproximativ a întreba, ce poate însă însemna „în mod firesc"? Că întrebarea e înnăscută? Şi ce înseamnă de fapt asta? Fireşte, toate acestea privesc calea de cunoaştere prin dialog, aşadar calea interindividuală, cea care are nevoie fie de dialogul verbal, fie de cel interior, fie de cel artificial (prin scris). Această cale se înscrie în problematica mai largă a înțelegerii *(das Verstehen),* o problematică în care elementele şi ramificațiile lor – de pildă, observarea (contemplația), raționamentul etc. – sunt elemente înrudite cunoaşterii.

2) *Răspunsul.* În comparație cu întrebarea, răspunsul pare să închidă orizontul, adică pare să-l satisfacă prin chiar faptul că răspunde întrebării, şi anume spunând că aşa stau lucrurile şi nu altfel. Față de orizontul larg al întrebării, care presupune multe sau mai multe răspunsuri posibile, un răspuns este chiar răspunsul adevărat şi, printr-asta, el este un răspuns determinat, deci unul care exclude acele răspunsuri care *nu* sunt adevărate, adică reale. Acest *nu* este esențial, fiindcă prin răspunsul adevărat *se face deosebirea* dintre el şi acele răspunsuri care sunt posibile şi totuşi sunt false, nereale. Aceste răspunsuri sunt cele împreună cu care răspunsul adevărat este înscris în câmpul răspunsurilor posibile. Ceea ce am spus aici se încadrează întocmai în vorba lui Spinoza *omnis determinatio est negatio,* idee care apare de altfel în întregime la Platon, şi anume în *Sofistul,* iar mai apoi în filozofia medievală.

Dacă la întrebarea „Cât e ceasul?", răspunsul adevărat este „Opt", acest răspuns exclude totodată toate celelalte răspunsuri posibile (cele care *nu* spun „Opt"), dar se înscrie în câmpul răspunsurilor posibile (alte ore), eliminându-le. Negarea include, deci. De pildă, răspunsul „Verde" este tocmai de aceea absurd. Câmpul răspunsurilor posibile cuprinde tocmai înrudirea acestora cu răspunsurile egal posibile, includerea lor înlăuntrul

unui câmp. În exemplul orelor, câmpul este îndeobşte cunoscut, dar în multe cazuri el nu este sau este numai în parte cunoscut, sau întinderea lui este neclară, şi atunci urmează altă întrebare şi (eventual) apoi o altă întrebare, adică un lanț de întrebări şi răspunsuri. Principial, orice lucru se deosebeşte de tot restul lumii, fie şi numai prin *hic et nunc*-ul său, şi asta înăuntrul deosebirii înseşi *(me* on-ul *Sofistului).*

## ŞI NEDEFINITE

Prin „personalități" înțeleg aici oamenii care apar şi se manifestă în public potrivit profesiei lor, de pildă scriitori, politologi, politicieni etc. Orice personalitate care apare în public manifestându-se fie pe cale orală, fie pe calea scrisului produce o impresie ce este concentrată apoi într-o *imagine* a sa. Ca oglindire a acelui om în ceilalți, aşadar ca fel în care alții îl văd şi îl percep, această imagine poate fi fidelă sau deformată. Dar când o personalitate se manifestă în public, când ea, aşadar, se pro-duce, ea este percepută *cumva,* ceea ce înseamnă că imaginea ei se concretizează într-un fel anume. Producerea ei îl reprezintă ca atare pe acel om, adică ea este el, iar el nu poate pretinde că este mai mult decât atât. Cu alte cuvinte, producția creează o imagine a omului şi ea ajunge să se întipărească, la propriu şi la figurat, în ceilalți. Cum s-ar spune, tu eşti imaginea lor despre tine, tu eşti reprezentarea lor despre ceea ce eşti tu. Imaginea, ca orice reprezentare, este statică şi devine astfel un punct de referință, ea ajungând să ți se substituie. Astfel, ea se întoarce asupra ta, ți se suprapune şi tu însuți devii imaginea pe care ceilalți o au despre tine, adică tu ajungi să fii un fel de a fi static înăuntrul dinamicului ce eşti prin esența ta. Devii imaginea ta, fiindcă eşti răspunzător de ea, deoarece tu însuți, când ai scris sau ai spus ceva, sau când doar te-ai mărginit să apari undeva, trebuie să fi înțeles deja că ai consimțit acestei stări de fapt şi că te-ai predat esenței statice de *figé* pe care ți-a conferit-o imaginea ta.

În viața noastră curentă, fiecare dintre noi suntem proteici, o succesiune de imagini în perpetuă schimbare, dar în scris fiecare dintre noi suntem ceea ce am scris, aşadar o latură statică dintr-o realitate dinamică. Particularitatea acestei situații este că imaginea ta ca ființă vie este completată de imaginea pe care ți-o dă partea scrisă, publicată şi tipărită a ființei tale. Această imagine, întoarsă fiind asupra-ți, te deformează în mod inevitabil, şi de aceea nu mai poți să nu ții seama de ea. Mai mult, tu ajungi să fii robul ei, şi

asta fiindcă nimeni nu-ți spune că ceea ce ai scris nu eşti tu în întregul tău şi că, prin ceea ce scrii, nu poți să fii decât într-un mod parțial şi static. Eşti robul ei şi nu poți decât să te conformezi ei, în orice caz să-i răspunzi, în speță să-i co-respunzi. Eşti prins în ea şi trebuie să joci potrivit ei, deoarece imaginea *te defineşte* şi tu ajungi să-i împrumuți conturul.

Personalitățile nedefinite (asta înseamnă, potrivit accepțiunii de la început, că acestea sunt numite în mod impropriu „personalități"), adică cele care nu apar în public, beneficiază de un grad mai înalt de libertate fiindcă se dezvoltă doar prin raport cu ele însele, nefiind influențate de factori externi. Pe de altă parte, ele au față de sine o răspundere mai mare, fiindcă ele sunt singurele ce exercită un control asupra lor însele.

*Vesticii:* Dezdumnezeirea *(die Gottlosigkeit).* Repere: Voltaire *(„écrasez l'infâme"),* baronul d'Holbach (singurul ateist dintre enciclopedişti, restul fiind mai mult sau mai puţin deişti), Laplace („nu am nevoie de ipoteza lui Dumnezeu pentru a explica universul"). Dezdumnezeirea a purces de fapt din lupta împotriva *Bisericii* Catolice, iar nu, cum s-ar crede în primă instanţă, din necredinţă. Acest proces, care a început cu Luther, a marcat totodată începutul demolării valorilor în genere: după demolarea lui Dumnezeu a urmat (o dată cu secolul al XIX-lea, cu Nietzsche şi vienezii) demolarea valorilor morale. Aşa se face că, în Occident, cultura trăieşte de 200 de ani din demolări, această regulă având parte de foarte puţine excepţii.

*Esticii:* In Est, în perioada celor 50 de ani de comunism, credinţa în Dumnezeu s-a păstrat *subteran,* iar acest lucru este valabil şi în cazul valorilor morale, culturale. Ca orice lucru ţinut ascuns, aceste valori s-au păstrat intacte, adică încremenite, fără evoluţie.

Comunismul a mers pe două căi principale:

1) Distrugerea tuturor instituţiilor culturale, interzicerea manifestărilor lor înfierate ca burgheze etc. şi, prin interzicerea culturii aşa-zis burgheze, distrugerea valorilor morale şi culturale.

2) Minciuna, ca principiu de guvernare: a) ascunderea realităţilor: a arestărilor în masă, a operelor literare, filozofice, artistice (interzise), a realităţilor economice; despre acestea din urmă, cu cât miza era mai mare, cu atât se spunea că merg mai bine. În general, tot ce apărea în mass-media era minciună. b) pronarea unor valori aşa-zis noi, ale „omului nou": hărnicie, devotament (partidului), lealitate, cinste, dăruire, sete de cultură, „filozofare" (comunistă) etc. – valori morale noi, dar cu semnul schimbat. Ambele căi (a şi b) au fost *impuse* prin forţă, teroare, viclenie, urmarea fiind o dublă dihotomie: 1) despărţirea societăţii în *asupritori* (conducerea partidului, activiştii, securiştii, miliţienii şi organizaţiile de partid) şi *asupriţi* (restul populaţiei); 2) despărţirea conştiinţei fiecăruia între ceea ce spunea şi făcea în public şi ceea ce credea şi făcea în intimitate. Rezultatul este că, după „revoluţiile" care au avut loc, popoarele ce au fost subjugate de comunism consideră că *libertatea* şi *adevărul* constituie temelia, aşadar premisele democraţiei şi că instaurarea lor asigură *automat* democraţia.

Numai că libertatea şi adevărul, pe lângă faptul că sunt doar simple noțiuni, ba chiar nişte noțiuni cât se poate de vagi, mai ascund în plus o serie de capcane primejdioase: libertatea poate fi înțeleasă ca „pot face ce vreau”, iar adevărul este anevoie de îndeplinit.

Important este că „libertatea” şi „adevărul” poartă, în ochii esticilor, semnul negativității: libertatea este dezrobire, eliberare, iar adevărul este hulirea minciunii. Ambele sunt considerate valori ale „normalității”, valori *sine qua non* şi de la sine înțelese. De unde sacralizarea libertății şi, mai ales, cultivarea ei abuzivă, precum şi urmărirea obsesivă a minciunii vechiului regim (comunist), o urmărire ce pare a fi cvasi-justițiară. Esticii ajung la libertate şi adevăr plecând de la asuprire şi minciună, şi tocmai de aceea pentru ei libertatea şi adevărul poartă semnul negativității.

Vesticii, de asemenea, pun sub semnul întrebării „Libertatea” şi „Adevărul”, mergând până la negarea lor (Care libertate? Care adevăr?), numai că o fac în cursul acțiunii permanente de relativizare şi demolare a valorilor.

La estici, pozitivul libertății şi al adevărului sunt negarea înrobirii şi a minciunii. Ceea ce înseamnă că, pentru ei, libertatea şi adevărul sunt resimțite ca incluzând înrobirea şi minciuna ca *aufgehoben,* în înțeles hegelian, ca ceva ce colorează în anumit fel libertatea lor şi adevărul în raport cu ei înşişi şi nicidecum libertatea şi adevărul în, să zicem, stare pură sau „obiectivă”. Dar tocmai acest lucru nu este ştiut şi conştientizat de către estici, de unde nedumerirea lor că aceste virtuți nu funcționează de la sine, că nu sunt, aşadar, creatoare de normalitate. Declararea unui regim de libertate şi adevăr, ba chiar existența unei voințe de instaurare a unui asemenea regim se dovedeşte încă departe de realizarea lui propriu-zisă. Dar este oare cu putință un asemenea regim?

Situația aceasta, privită cât se poate de simplu, arată că locul problemelor din regimul de asuprire şi minciună a fost luat de problemele libertății şi adevărului. Pe de altă parte: Deosebirea dintre estici şi vestici constă în aceea că primii abordează problemele adevărului şi ale libertății având credința (sau cel puțin convingerea) în valabilitatea lor, încercând în consecință (dacă încearcă) să le facă reale, în vreme ce pentru vestici aceleaşi probleme au fost săpate şi demolate din starea lor pură; întrucât aceste probleme au avut o destul de îndelungată tradiție de compromisuri,

îngrădiri şi relativizări, vesticii consideră astăzi că premisele felului nostru de a judeca sunt abstracte, poate chiar naive, şi în cel mai bun caz depăşite. La noi, valorile morale continuă să fie: 1) pronate, nu transpuse în mod real în practică, dar cui îi pasă? 2) cele vechi din perioada interbelică, în realitate cele „moderne", declarate de mai bine de 200 de ani. 3) o problemă de credință (declarată), şi nu de convingere. În realitate, nu mai *credem* în valorile morale religioase sau raționale, dar, dacă ele se mențin în declarații, ne împăcăm cu lipsa credinței în ele. Nu considerăm că am trăi în miciună (aşadar, una zicem şi alta facem), ci că „aşa e omul, nu e perfect". Atâta doar că prin ceea ce este „omenesc" înțelegem abaterile şi nu vedem că în realitate au învins „păcatele", adică abaterile de la valorile morale. Moral vorbind, trăim într-o complacență şi într-o nepăsare. Valorile morale nu mai interesează, iar explicația cea mai nimerită pentru acest fapt este cea aflată la îndemâna oricui: fiindcă nimeni nu ne mai pedepseşte aici, pe pământ. Din punct de vedere publicistic, aceasta s-ar numi o „criză morală". În realitate, nu este vorba de nici o criză morală, fiindcă avem valori morale şi în plus ne amăgim că mai şi credem în ele, şi asta tocmai pentru a nu cădea în „criză morală". La noi nu sunt „dezbateri" privind valorile morale (ele sunt considerate ştiute şi acceptate), ci numai privind aplicațiile lor, cazuistica. Toate acestea sunt condensate cum nu se poate mai bine în O *scrisoare pierdută,* IV, scena 14, în vorbele lui Cațavencu: „Să mă ierți şi să mă iubeşti! Pentru că toți ne iubim țara, toți suntem români!!..... mai mult sau mai puțin oneşti!" În Occident, problema a fost înfruntată cu curaj pur încă de acum aproape 500 de ani, de către Martin Luther, când prăpastia dintre valorile morale creştine şi viața clerului catolic, începând cu papalitatea, amenința să reducă aceste valori tocmai la nivelul lor pur declarativ. În cadrul Bisericii, reforma lui Luther a fost o reformă clericală, şi ceea ce a urmărit a fost reîmprospătarea învățăturii creştine şi nicidecum înlocuirea moralei creştine cu alte valori. Luther însuşi se considera ca *Wiederhersteller des „wahren" Christentuns.* Această înfruntare s-a soldat cu o slăbire a chingilor morale oficiale, rezultatul fiind o morală cu

Restaurator al „adevăratului" creştinism *(germ.),* n. ed.

mult mai indulgentă, dar totodată una ale cărei precepte sunt mai uşor de urmat şi de crezut. Consecințele benefice ale acestei înfruntări au fost însă evidente, atât la reformatori, cât şi în sânul Bisericii Catolice. Pe marginea

celor spuse, se poate înțelege mai bine deosebirea dintre credință, convingere şi certitudine. Credința este o stare „afectivă” pură, convingerea este o credință susținută rațional, iar certitudinea este o atitudine rațională exclusivistă. Credința este un fapt individual, convingerea este deja discutabilitate, certitudinea este raționalitatea ce-şi fixează singură criteriile convingerii pe baza rațiunii egal împărțite, adică a rațiunii uman-sociale.

– Retrăirea eliberării: dosarele Securității.

– Eliberat sau asuprit (socialism).

– Libertatea este individuală, pe când în cazul minciunii este vorba de minciuna puterii (colectiv, social).

– Deosebirea dintre noi şi vestici este că noi negăm un negativ (asuprire, minciună), pe când vesticii neagă un pozitiv (valorile). Dar şi ei cred că, negând, fac ceva pozitiv, dar rezultatul lor este nihilismul, pe când noi credem că, negând negativul, restabilim un pozitiv, cel tradițional, contestat de vestici.

In ultima vreme, câtorva dintre ideile vechi, pe care le-am gândit odinioară în chip răsfirat, le-am dat o formă mai coerentă şi, tocmai de aceea, le adun aici.

1) *UImanizare*

Plec de la gândul că argumentul *cogito ergo sum* al lui Descartes este, formal vorbind, într-o deplină analogie cu argumentul ontologic al lui Anselm. Ca şi Anselm, Descartes încearcă să scoată existența din concept. Numai că la Anselm e vorba de Dumnezeu, pe când la Descartes e vorba de „om”. *Omul a luat locul lui Dumnezeu* deoarece, pentru Descartes, Dumnezeu nu mai era. Influența lui Anselm e neîndoielnică, cu atât mai mult cu cât se ştie ce mare importanță are, pentru Descartes, argumentul ontologic. Analogia care există între cele două argumente poate fi susținută pe baza următoarelor motive: 1) în ambele cazuri se urmăreşte dovedirea existenței din analiza conceptului; 2) forța argumentației depinde de claritatea (evidența) conceptului; 3) în ambele cazuri se trece de la gnoseologie la ontologie. (În secolul al XVII-lea, aproape toate mințile

filozofice originale au îmbrățișat nominalismul – Funkenstein, p. 29); 4) în ambele cazuri, scopul pare să fie (într-o măsură aproape egală) acela de a demonstra adevărul conceptelor (clare), adică adecvarea lor la realitate, adică corespondența concept-realitate. Numai că la Anselm miza este existența lui Dumnezeu, în vreme ce la Descartes este omul (rațiunea). La Descartes, argumentele sunt oarecum îmbinate: *cogito ergo sun* fundamentează existența sufletului meu *(Discours* IV, p. 32, r. 15–25 în ediția Gilson), apoi (p. 33, r. 20–22) *cogito ergo sun* întemeiază veracitatea în general *(regle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies)*, apoi perfecțiunea lui Dumnezeu (p. 36, r. 29–31), iar la p. 38, r. 15–21 existența unui Dumnezeu perfect (şi numai ea) întemeiază veracitatea: *car ..... cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assurée qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un étre parfait...?* Aici, Descartes dă semne că a evoluat: 1) el se îndoieşte fiindcă ştie că a greşit în trecutul lui, chiar şi în matematică; 2) în plus, el se îndoieşte fiindcă, în trecutul ştiinței (adică la scară culturală, nu individuală), greşeli s-au făcut tot timpul (trecutul e „câh"); 3) de aceea *cogito ergo sum* are caracterul de *prezentizare:* gândesc, deci exist, şi prin asta se subînțelege că, pe de o parte, exist acum şi, pe de altă parte, că exist simultan cu gândul, împreună cu el. Umanizarea introduce temporalitatea în timp, iar temporalitatea e înțeleasă *ab initio* în sens uman şi din punct de vedere al prezentului *(ergo sun nunc)*.

„... regula generală potrivit căreia lucrurile pe care le concepem în mod foarte clar şi foarte distinct sunt, toate, adevărate" *(fr*), n. ed.

2 „căci... chiar ceea ce am considerat eu adineauri ca regulă – şi anume că toate cele pe care le concepem în mod deosebit de clar şi distinct sunt toate adevărate – nu este asigurată decât din cauză că Dumnezeu este sau există şi că El este o ființă perfectă." *(fr),* n. ed.

2) *Lumea tehnică*

Lumea în care trăim este un decor tehnic. Caracteristicile tehnicii sunt: a) Tehnica îşi are obârşia în ştiința a cărei aplicare este. În terminologia

aristotelică, ştiința e forma şi tehnica e materia în care s-a întrupat forma. De unde rezultă că ea se întemeiază pe acea rațiune *general* umană despre care Descartes spunea că este împărțită în mod egal. b) Tehnica, deşi este complicată şi presupune o invenție savantă, este cât se poate de simplu de mânuit, cu alte cuvinte ea este simplu de mânuit în sens *general* uman. c) Tehnica este identică peste tot: pretutindeni întâlneşti aceleaşi aeroporturi, aceleaşi autostrăzi, aceleaşi hoteluri etc., doar tipul aparatelor diferă. Aşadar, tehnica este *general* uniformă. d) Tehnica este în mod esențial *neproblematică* pentru omul de rând, iar trăsătura aceasta schimbă însăşi problematica problematicii. În lumea veche, trăiam într-o lume care „punea probleme", adică problemele se năşteau din vădirea lucrurilor ce mă înconjurau şi formau „mediul" meu, un mediu ce era constitutiv pentru mine ca om în general. Cu alte cuvinte, trăiam într-o lume de probleme, iar lumea omului era o lume problematică chiar în acest înțeles. e) În lumea modernă, mediul nu ridică probleme, şi asta nu fiindcă acum aş înțelege cum funcționează televizorul sau avionul, ci fiindcă nu mă interesează acest aspect. E suficient că acest lucru este ştiut de cei care fac aceste aparate, mie revenindu-mi doar sarcina de a şti butoanele pe care trebuie să apăs. Pe scurt, tehnica e neproblematică fiindcă este făcută în întregime de om şi, în consecință, ea nu este ceva străin de mine. f) Lumea tehnică nu mai e pe măsura omului şi nici omul nu mai e pe măsura acestei lumi în care trăieşte. g) Lumea tehnică e *neinterpretabilă.* O maşină sau un computer pot fi descrise şi pot fi explicate, dar nu pot fi interpretate în nici un fel. Or, pentru noi, funcția primordială a lumii exterioare şi interioare este spațiul de interpretare. De la mimica semenului până la *Kritik der reinen Vernunft* sau la Mozart – noi nu facem altceva decât să interpretăm. Aşa stând lucrurile, nu pot să nu mă întreb: De ce a ajuns tehnica în stadiul acesta şi de ce tocmai acum? Pentru a da un răspuns pertinent, trebuie să ne lămurim mai întâi cum stăm cu matematica. Or, ceea ce poate fi spus dintr-o dată este că, în secolele al XVII-lea-al XIX-lea, matematica a răspuns problemelor ridicate de natura anorganică. h) Lumea tehnică nu e *selbstbeweglich,* adică nu se mişcă singură în sensul propriu al cuvântului (Aristotel, *Fizica,* II, 1).

i) Lumea tehnică nu e nici falsă (cum ar fi de vreme ce eu am făcut-o?) şi nici adevărată (nu mai are față de ce anume să fie o *adaequatio).*

j) Fizica poate fi privită ca o reducție: iau în considerare *numai* ce se poate măsura şi mă limitez la lumea anorganicului. Atunci „tehnica" = artefactele

(intenționate) ce rezultă, artefactele fizicii.

ŞI SOCIETATE POLITICĂ]

Un regim totalitar creează o societate apolitică, în care politică nu mai face decât dictatorul, prin oamenii săi. Am trăit deci 45 de ani înțărcați de politică, ceea ce înseamnă, printre altele, şi înțărcați de o societate care făcea distincția dintre interes general şi interese particulare. Înțărcate au fost şi filozofia, aşadar gândirea proprie şi independentă, şi multe altele. Interesant e că, la Revoluție, nimeni nu ştia, din experiență, ce înseamnă interes general. Nimeni sub 60 de ani. A nu face politică timp de 45 de ani nu înseamnă numai a nu putea fi om politic 45 de ani, ci şi a face parte dintr-o societate nedemocrată, adică una în care mersul societății nu era treaba ta, mai mult: era o zonă ție interzisă, o *societate apolitică,* Într-un înțeles mai „tare": o *societate asocială,* adică doar o adunare, o îngrămădeală de oameni – „viermi", cum se pare că a spus Elena Ceauşescu când, din goana coloanei prezidențiale, ne-a văzut stând la coadă.

Într-o societate „politică", fiecare dintre noi depinde foarte mult de societate. Nu numai că fac parte din ea, dar societatea mă preia de la naştere, îmi asigură existența, îmi dă cadrul şi instituțiile ei. Eu nu trăiesc numai *în* societate, ci şi *prin* societate. Viața mea e în esența ei viață în societate, şi chiar şi restul acela mai oblonit numit „viață particulară" rămâne închis în cercul marilor priorități fundamentale ale societății. În viața mea, eu şi societatea facem una, fiindcă eu sunt societatea şi înăuntrul ei am o anumită identitate, îi *aparțin. „A* aparține" înseamnă, îndeobşte, a fi în proprietatea, în domeniul..., a face parte din (înțelesul slab) sau a te caracteriza prin, a te defini prin (înțelesul tare): în cazul meu, aparțin României, sunt român.

Există societăți fără viață particulară, dar nu există viață particulară fără societate. Când stau singur acasă, trăiesc o viață particulară. Când ies pe stradă, trăiesc o viață socială: sunt individ într-o societate. Acasă mă-ntorc asupră-mi, pe stradă sunt deschis spre spațiul public, spre ce-a făcut şi ce face societatea. Îi „aparțin" până-ntr-atât încât nu ştiu cât anume sunt eu şi cât sunt societatea în care trăiesc. Când întâlnesc la noi un englez sau un neamț, el e – pentru mine – 90% englez sau neamț şi doar 10% ce e individual.

Ca atare, am tendința de a „judeca” (cel puțin) societatea mea, de a interveni pentru schimbarea sau menținerea ei. „Judec” societatea din punct de vedere *general,* societatea ca atare, sunt *social activ.* Această societate ca atare, în „generalul” ei, constituie interesul general reflectat în individul ce-i aparține şi care sunt eu. Mă interesează cum se circulă, cât zgomot este, câți țigani, cât gunoi, dacă merg semafoarele etc.

În vremea copilăriei mele, deosebirile existente între poziţiile sociale erau mult mai accentuate, mergând aproape până la o structură pe *caste:* ţăranii, servitorii, muncitorii, meseriaşii liber-profesionişti şi apoi profesiunile: avocat, inginer, magistrat etc. În plus, deosebirile acestea erau însoţite de credinţa că o atare împărţire „pe caste" va dura veşnic (tradiţionalism perpetuu). *Atunci nu trăiam într-o societate în tranziţie,* ci (aşa se credea) într-una solidă tocmai fiindcă stabilă. Sigur, se putea trece de la o poziţie socială la alta (de exemplu, prin măritiş, de la menajeră la cucoană), dar nu se prea trecea şi era *mal vu.* Între Mitru, ţăran şi argat la bunica la ţară, şi noi era o prăpastie. Asta îmi arată în ce măsură societatea, pe care azi o concepem numai în tranziţie perpetuă, s-a *temporalizat.*

Atunci credeam că diviziunile poziţiilor sociale vor rămâne neschimbate, fiindcă nu făceau parte – ca anotimpurile, guvernele etc. – dintre lucrurile care se schimbă. Temporalizarea societăţii ne-a atins la baza vieţii noastre, fiindcă noi, astăzi, suntem *aşezaţi* într-o societate de tranziţie, pe când atunci eram *aşezaţi* într-o societate stabilă. Şi aşa cum nici acum nu credem că societatea noastră (în tranziţie, în temporalitate) ar deveni una stabilă, nici atunci nu credeam că societatea noastră stabilă va deveni una doar de tranziţie. „Aşezarea" nu este o caracteristică, ci un existenţial care include un anumit orizont temporal, o anumită orientare spaţio-socială şi o autohrănire prin trecerea timpului (adică o societate stabilă devine tot mai stabilă, una în tranziţie tot mai în tranziţie). Există oare grade de tranziţie? În orice caz există o *viteză,* ceea ce este foarte important. Rămân întrebările : – Cum şi de ce (se) trece de la o societate stabilă la una în tranziţie? – Există realmente şi o trecere de la o societate în tranziţie la una stabilă? (Poate nomazii deveniţi agricultori?) – De ce *nouă* ni se pare societatea în tranziţie mai „modernă" (mai „progresistă", mai valoroasă) decât cea stabilă? – De ce hoardele *nomade* au devenit agricultori *(stabili)?* Obosiseră? Face parte oboseala din dialectica nomadismului (şi a tranziţiei)? – Elementul esenţial este că o societate e stabilă când membrii ei *cred* că e stabilă (respectiv atunci când ajung să *creadă* când li se spune că e stabilă) şi e în tranziţie atunci când ajung să creadă când li se spune că e în tranziţie. – Trecerile – de la stabil la tranziţie şi de la tranziţie la stabil – sunt oare egale? – O societate stabilă *reacţionează* la încercările de destabilizare, pe când una în tranziţie n-are de ce şi la ce să reacţioneze.

– De ce aceste treceri nu sunt hegelian dialectice? Două observații: – O societate în tranziție este una în care membrii ei *cred* că „totul” trebuie schimbat şi în care *ceea ce rămâne* e că totul trebuie schimbat. – Pentru cei rămaşi cu istoria din liceu, Revoluția Franceză este exemplul clasic al trecerii de la o societate stabilă la una de tranziție.

– Descopăr că X nu e chiar onest. De atunci îl văd altfel. Ceea ce însă nu pot să împac este că e şi onest, şi neonest. Că nu pot tăgădui nici onestitatea lui de ani de-a rândul, nici faptul (faptele) de netăgăduit că în cutare situație a fost neonest. Fiindcă un om este, nu-i aşa?, într-un anumit fel. El se poate schimba, mai mult sau mai puțin, de-a lungul timpului, dar nu şi de-a latul spațiului. Asta ar încălca principiul contradicției. Şi totuşi... Unde judecăm greşit? Cum ieşim din aporia asta? – Perioada ceauşistă a fost neagră, întunecată. Şi totuşi în ea au fost poeți şi au fost gânditori (Noica). – Ruşii sunt un neam de apucați şi o adunătură de oameni fără cuvânt. Şi totuşi – Tolstoi, Cehov, Dostoievski, Skriabin. – Am fost prieteni sinceri unii cu alții, țineam laolaltă şi descopăr că unii dintre noi au fost şi turnători. – Turnătorii sunt turnători şi pot fi totuşi oameni buni, valoroşi, *leali* chiar (în afară de momentul când te toarnă). Neputința de a şti judecata corectă în fața fenomenului „şi-şi” ne-a otrăvit şi ne otrăveşte. Şi nimeni nu se miră măcar! Or, secolul nostru a fost un secol de „şi-şi”. Aşadar, neputința de a judeca „şi-şi” ne falsifică judecata despre noi, despre alții, despre vremea noastră etc. şi ne creează probleme cărora, din pricina asta, nu le dăm de capăt.

Principiul aristotelic al contradicției spune că un lucru (ceva) nu poate fi în acelaşi timp, din acelaşi punct de vedere şi în aceeaşi privință, şi aşa, şi altfel. Iarăşi, morala implică cel mai adesea dihotomia faptelor umane în bune şi rele. Fiecare dintre aceste secțiuni are o clasificare de scară, iar făptaşul (omul) se situează moral în funcție de nivelul lui în cele două scări, combinate pe scara: sfânt–ticălosul cel mai josnic. Scara (respectiv omul clasificat conform scării) este antagonică/ dinamică. Omul implicat într-o morală luptă cu răul şi încearcă să fie cât mai bun.

Serviciile Secrete sunt: 1) servicii; 2) secrete. Ca „servicii”, ele sunt bugetare, deci trebuie să dea socoteală (Parlamentului) de banii publici cheltuiți, iar ca „secrete” (adică ascunse), ele formează ceva aparte, sunt ferite de societatea civilă. Acest dublu caracter e paradoxal într-o democrație. Caracterul „secret” al acestor servicii nu aparține naturii lor, ci

naturii obiectului lor de activitate, care este „secret” deoarece împărtăşiţii lui îl ţin ca atare, fiind împotriva unui aspect fundamental al structurii societăţii. Altfel spus: obiectul lor de activitate îl constituie activitatea celor care ameninţă, într-un fel sau altul, securitatea grupului social constituit. E uşor de văzut că această securitate de grup (naţiune, neam, ţară) lunecă lesne în securitatea puterii de stat (a celor „la putere” în stat) sau că Serviciile Secrete au tendinţa să lunece în autonomie, să se constituie ca un corp în cadrul altui corp. Această autonomie are însă, esenţial, un caracter antidemocratic. Iată-ne deci cu Serviciile Secrete într-o situaţie paradoxală: o societate democratică n-ar trebui să conţină în ea o structură care îi contrariază esenţa (Servicii Secrete) şi, totodată, o societate democratică trebuie să aibă Servicii Secrete care să-i asigure securitatea şi să-i prezerve esenţa. Altfel spus: o societate democratică are în ea însăşi „ceva” al cărui caracter este antidemocratic. Dar cum este „ameninţată” securitatea (siguranţa) grupului social? Iarăşi, paradoxal, prin chiar mecanismul de funcţionare al democraţiei: la putere ajung, prin însuşi gestul fondator al democraţiei, reprezentanţii majorităţii rezultaţi în urma votului, iar ceilalţi, care n-au votat cu ei, nu sunt cu ei sau cel puţin n-au fost de părere că la putere trebuiau să ajungă cei care au ajuns. Din acest punct de vedere ei sunt *contra* celor de la putere, iar cei ce sunt contra noastră sunt, *ipso facto,* duşmanul nostru. Se vede astfel uşor care este calea pe care democraţia poate să lunece într-o antidemocraţie: tocmai fiindcă se întemeiază pe vot universal (deci implicit pe *pluralitatea* admisă de opinii), democraţia, prin rezultatul votului, *despică* societatea în două (putere şi restul), însăşi pluralitatea de opinii reducându-se până la urmă doar la două culori: a celor aflaţi la putere şi a restului. Democraţia nu este un regim raţional (cum este oligarhia elitelor), ci un *pis-aller.* În fond, slăbiciunea ei constă în faptul că e democratică numai până după vot, apoi e doxo-cratică (votul universal fiind un vot de opinii), dar totodată având pretenţiile unei oligarhii elitiste. Democraţia ia de la *demos* „opiniile”, iar de la opinii nu ia decât numărul lor. Adică: 1) Voturile sunt o problemă numerică, deci intră în categoria cantităţii. 2) Votanţii se exprimă potrivit *opiniilor* lor, întemeiate pe variate surse de informaţii, mentalităţi şi factori externi (nivel de studii, mediu familial, obârşie, etnie etc.), pe preocupări referitoare la probleme sociale, pe locul lor în structura societăţii, pe un caracter personal fie labil, fie îndărătnic, toate, aşadar, elemente extrem de discutabile şi, oricum, *neargumentabile ştiinţific* (cf. Aristotel, *Topica* IV). *Dialogul* unei

pluralități de *opinii* nu duce – şi în principiu nici nu poate duce – la un consens, ci doar la consolidarea pozițiilor participanților şi la transformarea opiniilor în *mentalităţi* sau la descoperirea „mentalităților” în spatele opiniilor. La capătul unui dialog argumentativ de opinii care caută „consensul”, tot ce se obține este adâncirea deosebirilor şi cearta dintre mentalități. Pluralitatea opiniilor nu poate fi depăşită prin dialog, fiindcă „opinia” are un temei dialectic, şi nu unul ştiințific (Aristotel, Popoarele care muncesc trăiesc două feluri de viață: 1) orele de muncă; 2) orele de odihnă/răgaz, în care orele de odihnă/răgaz sunt răsplata celor de muncă – şi de aici morala. Viața care pendulează necontenit în felul acesta este obligatoriu *morală.* Răgazul (plăcerea) se dă ca *răsplată.* Morală *răsplătitoare* e şi morala creştină, unde viața bună e răsplata unei vieți virtuoase, curate. În fond însă, e vorba de viața de renunțări, de abțineri, de stăpânire de sine şi atunci răsplata, antinomic vorbind, ar fi o viață de plăceri, de nestăpânire. Ideea de răsplată transpare, dacă ți s-a întâmplat ceva plăcut, şi în şablonul „Dumnezeu te-a răsplătit”. – Pentru ne-moralişti, plăcerea este un drept, nu o răsplată. Plăcerea ca drept înseamnă, firește, hedonism. Dar oare morala răsplătitoare implică şi un păcat originar, sau măcar o condiție de plecare inferioară, dacă nu chiar una negativă? Sau se întemeiază pe statistică? „Putere” am când îmi iau şi-mi asigur singur plăcerea, nu când o primesc ca răsplată de la un altul. – Timpul în morala răsplătitoare: fapta ca *proteron* şi răsplata ca *hysteron.* Munca/virtutea determină (aduc cu sine) răsplata (v. mai jos).

*ibid.).*

– *Instanța* (care ia chipul judecătorului) introdusă în şi prin morala răsplătitoare: Dumnezeu, apoi biserica, apoi instanțele laice de judecată. Ideea că fapta (munca) trebuie să fie *constatată* de o instanță din afara relației faptă-răsplată, că fapta nu *implică* răsplata, că nu e o lege fizică, o „necesitate”, ci că trebuie provocată de o instanță (de alt-ceva) morală.

Morala răsplătitoare pune şi o problemă de prioritate: morala implică anterioritatea ei față de răsplată, deci şi prioritatea ei. Morala nu declanşează răsplata, precum o cauză efectul, dar are anterioritate ontologică, adică de existență, nu de valoare: o faptă este (sau poate fi) şi fără răsplată, pe când răsplata presupune fapta, fiind un concept relativ. Fapta nu implică răsplata, dar o ex-plică.

Morala creştină este construită pe triada: faptă–instanţă–răsplată şi este o morală *nordică,* de climă, în care viaţa este o povară, iar supravieţuirea, o problemă zilnică Aici, virtutea justifică răsplata. Pentru *sudici,* în schimb, primar e hedonismul. Aici viaţa nu e o povară, ci o plăcere, iar plăcerea nu e o răsplată, ci un *dat.* Hărnicia nu e obligatorie pentru supravieţuire, ci o virtute *qua* virtute, adică morală pură. Plăcerea nu are nevoie de justificare, de *background;* ea stă originar în lumină, este „lumina însăşi". Leneşul nu e un declasat, un vai de el, ci un om *liber* (vezi Diogene), un original. La fel copiii de la Napoli, la fel cerşetorii de sub podurile Senei.

Cultura occidentală e o cultură a întrebărilor (cu sau fără răspunsuri), nu una a învăţăturilor. (Să fie *Socrate* de vină?) Aşadar, o cultură a catehismelor, a persistenţei întrebărilor în educaţie (în „procesul educaţional", ca să vorbim pretenţios) şi, la urma urmelor, a persistenţei *stării de întrebare* în noi ca fiinţe întrebătoare. Există o adevărată plăcere a „stării de întrebare". Din acest punct de vedere, *dialogul* este un fel oblic de a suprima starea de întrebare. Adică ieşim din starea de întrebare în care ne aflam, dar nu *direct* (dându-ne răspunsul), ci prin intermediere: întrebarea *mea* are răspunsul *meu,* care se transformă într-o „opinie" care se supune apoi schimbului de opinii, adică dialogului.

Dialogul poate fi însă privit şi altfel, şi anume socratic: eu *nu am „opinie",* deci întreb pe alţii (mai ştiutori). Astfel, dialogul se reduce iar la întrebare, dar o întrebare de rangul doi, o întrebare provenită din aporie (cartea A şi B din *Metafizica* lui Aristotel), din „lipsă de cale", din eşec.

Aporia e un fel de întrebare la pătrat: o întrebare dublată de conştiinţa că n-am răspunsul, că nu ştiu răspunsul, că nu sunt în stare să dau răspunsul, o întrebare „instalată", de genul „ce este sufletul?", „este sufletul nemuritor?" şi, la urmă, „există Dumnezeu?". Aporiile sunt *temeiul* pe care construim restul: cultura, învăţăturile etc. şi ele sunt întrebările „instalate" ca atare, cu statut secular, milenar.

În general însă nu ne place să consimţim la un temei negativ.

## PARTEA ÎNTÂI

### DESPRE OGLINDĂ

Textul a fost scris de Dragomir în februarie 1945, la doi ani de la revenirea sa de la Freiburg şi la câteva luni după ce (în noiembrie 1944) este demobilizat de pe front. Se pare că subiectul ca atare i-a fost sugerat de Tudor Vianu, care, numit în 1945 la conducerea Teatrului Național, îi cere paginile pentru unul dintre „Caietele”Teatrului. În chiar ziua în care îşi luase de la dactilografiat eseul, Dragomir îl întâlneşte pe Mircea Vulcănescu la ştrand şi îi lasă un exemplar spre lectură. A doua zi, Vulcănescu îi înapoiază textul cu observațiile lui scrise în creion pe una dintre contrapagini.

Varianta existentă în acest volum a urmat – nu fără câteva intervenții stilistice – chiar textul exemplarului citit de Vulcănescu, drept care ea reproduce întocmai observațiile şi marginaliile acestuia.

Observațiile lui Mircea Vulcănescu la textul *Despre oglindă* al lui Alexandru Dragomir:

„Diferența e sensibilă în deosebirea dintre:

a) a se *oglindi* şi

b) a se *uita în oglindă*

Sensul activ al «uitării» în oglindă față de cel pasiv al eului în oglindire (în care oglinditul e obiect, ca şi imagine a lui).

Şi apoi justețea jocului de cuvinte mă «uit» în oglindă. Mă «uit», adică uit de mine (agent), ca să mă aflu pe mine (obiect, de identificat şi suprapus cu simțul intern despre mine).

De aceea, uitatul în oglindă poate fi o aventură *gravă* a ființei conştiente: descoperă o dimensiune neexistentă a existenței tale absolute, neexistență suprapusă pe constatarea (reprezentarea) fizică a unei existențe care *nu eşti* tu. Vezi *fictiv* reprezentarea, nu vezi pe acel *cine* care eşti.

Cred că trebuie dezvoltat şi acest aspect al *oglindirii* în care *eul* este retras din centrul privirii şi ceea ce vede în oglindă e *altceva.* Şi această oglindire ridică probleme grele asupra modului de *a fi.* Căci vezi în neant ceva care e aievea. Dar acest mister al oglindirii e deosebit de acela al uitării în oglindă. Şi mai e jocul oglinzilor: proiecția infinită a eului în fața a

două oglinzi puse față în față. Aici *eul* dispare, în unicitatea lui, prin repetarea nesfârşită a fantasmei care îi răpeşte realitatea legată de sentimentul direct trăit al unicității existentului eu. Narcisismul ar fi exact inversul. Străpungerea fantasmei spre a ajunge la contactul spiritual cu eul, dincolo de chip. Atunci nu te mai poți despărți. Căci în fond nu te mai *vezi.* Cred că trebuie dezvoltat.”

[SPUS ȘI NESPUS]

Textul face parte din caietul AI 12(„Caietul negru”), una dintre cele mai importante piese ale arhivei, „elaborat” ca jurnal de idei şi având o „componentă existențială” destul de bine marcată. Este un caiet de 271 de foi, îmbrăcat în coperte de vinilin negru imitând paiul împletit, numerotat din două în două pagini, începând cu pagina a şaptea; în total 141 de pagini. Cu rare excepții (în cazul a nouă pagini), caietul este scris numai pe paginile numerotate, cele din dreapta. Sunt acoperiți următorii ani: 1979–1985; 1989–1992; 2001. Sunt ani care nu conțin mai mult de o însemnare-două. Textul *Spus şi nespus* ocupă paginile 3–5 şi 7–19. Este menționată data redactării: 15. 9. 1979 şi 20. 9. 1979. Scris cu pastă neagră.

[CELE ŞASE DIRECȚII DE MIŞCARE ÎN SPAȚIU]

Textul face parte din caietul AI 12 („Caietul negru”) şi este scris începând cu 17.4. 1981. Ocupă paginile 43–49, scrise cu pastă neagră. Am descărcat textul de citatele greceşti, relativ abundente, păstrând doar corespondentul lor în română.

TREZITUL DIMINEAȚA

Textul face parte din caietul AI 13 („Caietul verde”), care are acelaşi format şi aceeaşi grosime ca şi „Caietul negru”. Este îmbrăcat în coperte de vinilin verde şi este numerotat, începând cu pagina a treia, de la 1 la 57, pe paginile din dreapta. Caietul nu conține decât *Trezitul dimineața* şi textele menționate în continuare în acest volum. Restul paginilor este gol. Sunt scrise numai paginile din dreapta, cele din stânga fiind folosite, rareori,

pentru inserturi şi observaţii la paginile din dreapta. *Trezitul dimineaţa* acoperă paginile 3–17, scrise cu pastă albastră. Nici un text nu este datat. Ţinând cont de grafie, toate textele din acest caiet au fost scrise cel mai probabil în anii '80.

UZURA

Textul face parte din caietul AI 13 („Caietul verde”) şi acoperă paginile 19–25, scrise cu pastă albastră. Ţinând cont de grafie, a fost scris cel mai probabil în anii '80.

GREŞEALA

Textul face parte din caietul AI 13 („Caietul verde”) şi acoperă paginile 27–45, scrise cu pastă albastră. Ţinând cont de grafie, a fost scris cel mai probabil în anii '80.

ŢINUTUL URÂTULUI-SCÂRBOSULUI

Textul face parte din caietul AI 13 („Caietul verde”) şi acoperă paginile 51–57, scrise cu pastă albastră. Ţinând cont de grafie, a fost scris cel mai probabil în anii '80.

PROCIRESUL

Textul, sub forma punctării unor idei, se află într-un caiet de 48 de file din hârtie velină, caietul A I 15, numerotat de către Dragomir, ca de obicei, în colţul din dreapta sus doar pe paginile din dreapta. Cele 11 pagini astfel numerotate sunt acoperite în întregime de textul amintit. Restul caietului e gol. Textul a fost scris cu pastă albastră, cel mai probabil la sfârşitul anilor '80.

ACTORUL

Textul face parte din caietul AI 12(„Caietul negru”), paginile 91–101. A fost scris în 14.2. 1989, cu pastă neagră.

CE ÎNSEAMNĂ „A DEOSEBI”? Textul se află în caietul A I 23 („Caietul VARIA”) la paginile 5–15 şi, judecând după grafie, după cele două tipuri de pastă folosite şi după scrierea alternativă cu „â” şi „î”, el are neîndoielnic două perioade de elaborare: una la sfârşitul anilor '80 (e vorba de textul scris pe paginile din dreapta, cu pastă albastră subțire şi cu „â”) şi alta în prima parte a anilor '90 – textul scris pe paginile din stânga, cu pastă albastră groasă şi cu „â”. Întrucât notațiile de pe paginile din stânga intervin la un moment dat al textului sub titlul *Notă* şi au în text o poziție de sine stătătoare, dezvoltând amplu problema lui „ceva”, le-am inserat în locul în care ni s-a părut cel mai potrivit, delimitându-le de restul textului prin pauze distincte.

[ATENȚIA ŞI CELE CINCI PLECĂRI DIN PREZENT]

Textul se află în caietul A I 20(„Caietul urs”), la paginile 5–43. A fost scris la Gura Râului şi Sibiu în anul 1990, cu pastă neagră. „Caietul urs” (numit astfel pentru că are imprimat pe copertă un urs precar desenat) este un caiet velin de coa 100 de foi, numerotat şi scris, începând cu pagina primă, de la 1 la 73. Restul caietului este gol. Pe lângă textul prins în acest volum, caietul mai cuprinde notații şi un conspect al volumului autobiografic al lui Jung în limba franceză (Ma *vie).* Pe coperta caietului Dragomir a scris „Gura Râului–Sibiu, 1990”, iar pe pagina 3 „Gura Râului, iunie-iulie 1990”.

STRĂINĂTĂȚI BANALE ALE OMULUI

Textul acesta este scris de Dragomir (mai degrabă „transcris”, dacă judecăm după aerul îngrijit al paginilor) pe 13 foi A4, față, cu pastă neagră, şi numerotat de la 1 la 7 pentru prima parte a textului (I. *Ce înseamnă „viața mea”)* şi de la 1 la 6 pentru cea de-a doua (II. *Eul şi lumea).* Pe pagina întâi, în colțul din drepta sus, scrie cu roşu „două exemplare”, indicație pentru persoana care a bătut la maşină, căci separat există şi exemplarul al doilea al unei variante dactilografiate. Textul nu este datat şi

este pentru prima oară după 1945, după eseul *Despre oglindă,* că Dragomir dă atâta atenție unui text al său încât îl transcrie pe curat şi apoi îl dă la dactilografiat. S-ar putea ca el să fi fost destinat uneia dintre prelegerile din Intrarea Lucaci, dar participanții la aceste prelegeri, în lipsa unor notițe exprese, nu pot să spună dacă este sau nu aşa. Judecând după scris, textul a fost redactat la sfârşitul anilor '80 sau începutul anilor '90.

Partea I, spre deosebire de a II-a, nu avea un titlu, drept care, lângă cifra marcată I, am pus ca titlu Ce *înseamnă „viața mea”.* Am intervenit substanțial în forma originară a textului, dată fiind abundența de anacolute şi de neglijențe gramaticale şi stilistice de tot felul, cu gândul de a obține o fluiditate a textului şi o claritate sporită în exprimarea ideilor.

## DESPRE TREI ÎNDELETNICIRI ALE FILOZOFULUI

Textul acesta reprezintă una dintre prelegerile private ținute de Alexandru Dragomir în grupul restrâns care se întâlnea când şi când în Intrarea Lucaci. Nu a fost prins în volumul *Crase banalități metafizice* întrucât, spre deosebire de textele din acel volum, care au fost reconstruite pornind de la note şi de la înregistrări audio, acesta este în întregime redactat de Alexandru Dragomir. Aşa stând lucrurile, am considerat că este firesc ca el să-şi găsească locul alături de celelalte texte olografe. Este scris cu pastă albastră pe trei foi A4 față şi verso. Nu este datat, dar prelegerea ca atare a fost ținută la începutul anilor '90.

## [LIBERTATEA ŞI CUNOAŞTEREA DE SINE]

Textul se află, sub titlul *Libertatea,* în caietul A I 23 („Caietul VARIA”), la paginile 55–67. Este scris cu pastă albastră, cel mai probabil în prima parte a anilor '90.

## MORALA MORALEI

Textul se află în caietul A I 23 („Caietul VARIA”), la paginile 38–47. Este scris cu pastă albastră, cel mai probabil în prima parte a anilor '90.

## GREŞELI ŞI DESTIN

Textul se află în caietul AI30, la paginile 59–72. Este cel mai „discontinuu” dintre textele dragomiriene, fiind alcătuit când din scurte fragmente de sine stătătoare, marcate cu liniuțe, când din scheme. Am păstrat acest aspect de „şantier”. După ortografia folosită este situabil în anii '95. A fost scris cu pastă albastră.

## [BINE ȘI RĂU]

Sub acest titlu au fost comasate două texte diferite: unul, fără titlu, din caietul AI30, paginile 49–54, iar celălalt din caietul AI31, intitulat *Lupta dintre bine şi rău,* de la paginile 53–59. Ambele texte, scrise cu pastă albastră, provin din anii '95.

## SCRIS ŞI ORAL

Există trei forme ale acestui text. Prima este o foaie volantă de caiet de matematică format obişnuit, scrisă pe ambele părţi şi cu aspect evident de ciornă. Poartă titlul *Scrisul.* Cu acelaşi titlu apare forma elaborată din caietul A I23 („Caietul VARIA”), la pp. 49–53, cu trimiteri amplificate la sursele eline. În sfârşit, sub titlul *Scris şi oral,* pe o foaie volantă mare (A4), există o a treia variantă, care reprezintă copierea (cu prescurtări) a textului din „Caietul VARIA”, în vederea, pare-se, a prezentării temei într-una din prelegerile (neînregistrate pe bandă) din Intrarea Lucaci. Nici una dintre aceste trei forme nu poartă o dată; potrivit grafiei şi contextului din „Caietul VARIA”, textele au fost scrise după 1995.

## ISTORIA

Sub acest titlu au fost comasate trei texte diferite: unul din caietul AI 31, intitulat *Istoria* (paginile 101–105), altul din caietul A I 34, intitulat *Funcţia istoriei* (paginile 107–108), în sfârşit un al treilea din caietul A I 36, intitulat *Istorie* (paginile 23–26). Cele trei texte au fost scrise în perioada 1995–1999.

[DESPRE UNICITATE]

Paginile acestea sunt extrase dintr-un caiet velin cu spirală (A I 29), pe a cărui copertă Dragomir a scris „Gura Râului, 1994”. Însă data aceasta indică doar momentul când caietul a fost început, ultima datare urcând până în anul 1999. În prima lui parte (de la p. 3 şi până la p. 37), caietul cuprinde conspecte (de pildă, Otto Friedrich Bolnow – *Mensch und Raum,* 1963, Aristotel – *Categorii,* Nietzsche – *Der Wille zur Macht)* şi citate din Schopenhauer pe tema timp-spațiu-schimbare din *Die Welt als Wille und Vorstellung.* Paginile numerotate de Dragomir în continuare de la p. 39 la p. 65 sunt goale, iar paginile de la p. 67 la p.71 conțin extrase din ediția franceză a cărții lui Oliver Sacks (apărută în engleză în 1985), *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau.* Pe p. 71 sus, Dragomir a scris „EU”, iar caietul este acoperit până la p. 103 de notarea unor gânduri proprii care merg de la fragmente de două–trei rânduri şi până la texte ample. Caietul este numerotat până la sfârşit. Paginile 105–127 sunt goale. Paginile 131, 132, 133 şi apoi 137 conțin un jurnal eliptic care se întinde, pesemne, pe toată perioada sejurului din 1994 la Gura Râului: joi 30 iunie–vineri 23 septembrie. Textul *[Despre unicitate],* fără titlu în original, este cel mai întins din tot caietul (paginile 82–103). Deasupra lui, cu creion roşu, este scris „Bucureşti, septembrie 1999”. Foile sunt scrise pe ambele părți, cu pastă albastră.

[DESPRE NONSENSUL TRECUTULUI ŞI VIITORULUI]

Textul face parte din caietul A I 29 şi acoperă paginile 77–81, scrise cu pastă albastră. Nu are titlu. Anul 1999.

## PARTEA A DOUA

Întrucât în *Partea a doua* a volumului este vorba de texte multe de mică întindere, ne vom rezuma în cele ce urmează la menționarea sursei textului şi la data exactă sau – când ea nu este marcată de autor – la cea probabilă a redactării lui.

[DESPRE BĂTRÂNEȚE] – foaie volantă (4 pagini A5) în creion, sfârşitul anilor '40

[SECURITATEA VIEȚII] – două foi volante A5 în creion, 12. 7. 1948

[ÎNȚELEGEREA] – în caietul A I 12, pp. 21–25 („Caietul negru"), cu pastă neagră, 18. 11. 1979

SCHIȚĂ DESPRE TEHNICĂ – în caietul A I 12 („Caietul negru"), pp. 37–41, cu pastă neagră, 2. 12. 1980

[EXTERIORIZARE ȘI COMUNICARE] – în caietul A I 12 („Caietul negru"), pp. 51–53, cu pastă neagră, 3. 8. 1981

[O LUME A ȘTIINȚEI FĂRĂ MORALĂ] – în caietul A I 12 („Caietul negru"), pp. 67–71 și 73 –75, cu pastă albastră, 12. 3. 1983 și 30. 4. 1983

NEMURIREA SUFLETULUI, BĂBEȘTE – în caietul A I 13 („Caietul verde"), pp. 47–49, cu pastă neagră, anii '80

EXCURS DESPRE ÎNTREBARE – foaie volantă, cu pastă albastră și neagră, anii '80

[TIMPURILE PLINE ȘI TIMPURILE GOALE ALE ISTORIEI] – în caietul A I 12 („Caietul negru"), pp. 86–89, cu pastă albastră, 13. 2. 1989

UNICITATE (*EINMALIGKEIT*) – în caietul A I 18, pp. 3–11, cu pastă albastră, 1989

NEȘTIINȚA – în caietul A I 18, pp. 3–11, cu pastă albastră, 1989

TALENT (ÎNZESTRARE) – în caietul A I 24, pp. 3–7, cu pastă neagră, 1989

[PATRU PUNCTE INTRODUCTIVE LA INTERPRETAREA LA *PHILEBOS*] – în caietul A I 19, pp. 3–9, cu pastă albastră, anii '80–'90

TERMINARE – în caietul A I 20 („Caietul urs"), pp. 45–51, cu pastă neagră, 1990

[DE LA „PROSTIE" LA „EROARE"] – în caietul A I 12 („Caietul negru"), pp. 103–105, cu pastă albastră, 29 noiembrie 1990

[„CUNOAȘTE-TE PE TINE ÎNSUȚI"] – în caietul A I 12 („Caietul negru"), pp. 107–113, cu pastă albastră, 10. 12. 1990

MINCIUNA – foaie volantă, cu pastă albastră, anii '90 [DESPRE ADEVĂR] – sub acest titlu au fost puse laolaltă un fragment din carnetele

*Semințe* (A II 1) şi două foi volante, purtând titlul *Adevărul absolut* şi, respectiv, *Adevăr şi numire,* care, în textul de aici, au devenit subtitluri. Pastă albastră, anii 1990 INTEGRITATE – două foi volante, scrise cu pastă albastră, anii 1990 A ŞTI – în caietul AI 12(„Caietul negru”), pp. 117–121, cu pastă albastră, 1992 [ABSTRACȚIE ŞI INDIVIDUAL] – în caietul A I 22, pp. 25–27, cu pastă albastră, 1992 MÂNUIREA NEPREVĂZUTULUI – în caietul A I 22, pp. 37–39, cu pastă albastră, 1992 RESPONSABILITATEA INTELECTUALULUI – în caietul AI23 („Caietul VARIA”), pp. 17–21, cu pastă albastră, anii '95 [TRUPESC. ORIENTAREA BIPEDĂ. SIMȚURI] – în caietul AI23 („Caietul VARIA”), pp. 23–25 şi 27–31, cu pastă albastră, anii "95 UNIFORMĂ ŞI GRADE – în caietul A I 23 („Caietul VARIA”), pp. 33–37, cu pastă albastră, anii "95 GÂNDIRE INDIVIDUALĂ ŞI GÂNDIRE DELEGATĂ – în caietul A I 23 („Caietul VARIA”), pp. 27–31, cu pastă albastră, anii '95 [COMUNISMUL ŞI IN-COMPETENȚA] – în caietul A I 23 („Caietul VARIA”), pp. 73–74, cu pastă albastră, anii '95 MIŞCAREA – în caietul AI 28, pp. 21–25, cu pastă albastră, 1995 MODERNUL – în caietul A I 32 (Caietul VRAIȘTE I), pp. 9–10 şi 16, cu pastă albastră, 1997

CUNOŞTEREA CA PIEDICĂ A TRĂIRII VIEȚII – în caietul AI 33, pp. 49–50, cu pastă albastră, Gura Râului iulie-septembrie, Bucureşti septembrie 1997 ÎNTREBARE, RĂSPUNS, NEGAȚIE – în caietul AI33, pp. 51–55, cu pastă albastră, Gura Râului iulie-septembrie, Bucureşti septembrie 1997 PERSONALITĂȚI DEFINITE ŞI NEDEFINITE —în caietul AI 33, pp. 57–59, cu pastă albastră, Gura Râului iulie-septembrie, Bucureşti septembrie 1997 VEST ŞI EST – în caietul AI33, pp. 59–62 şi 66, cu pastă albastră, Gura Râului iulie-septembrie, Bucureşti septembrie 1997 UMANIZARE, DENATURIZARE – în caietul AI 36 (Caietul „Eu I”), pp. 16–19, cu pastă albastră, 1998–1999 [REGIM TOTALITAR ŞI SOCIETATE POLITICĂ] – în caietul AI 36 (Caietul „Eu I”), pp. 55–57, cu pastă albastră, 1998 – 1999 SOCIETATE DE TRANZIȚIE – în caietul AI 36 (Caietul „Eu I”), pp. 58–60, cu pastă albastră, 1998–1999 TEORIA LUI „ŞI–ŞI” – în caietul AI 36(Caietul „Eu I”), pp. 61–63, cu pastă albastră, 1998–1999 SERVICII SECRETE – în caietul A I37 (Caietul VRAIŞTE II), pp. 5–10, cu pastă albastră, 2000 MORALA RĂSPLĂTITOARE – foaie volantă, cu pastă albastră, 2000 ÎNTREBAREA – foaie volantă, cu pastă albastră, 2001 *Notã asupra ediþiei* . . . . . 5

pArteA ÎntÂi

despre oglindã . . . . . 13
[spus oi nespus] . . . . . 20
[cele oase direcþii de miocare în spaþiu] . . . . . 28
trezitul dimineaþa . . . . . 33
uzura . . . . . 40
greoeala . . . . . 45
þinutul urâtu lui-scârbosului . . . . . 59
progresul . . . . . 64
Actorul . . . . . 72
ce înseamnã „a deosebi“? . . . . . 79
[Atenþia oi cele cinci plecãri din prezent] . . . . . 90
strãinãtãþi banale ale omului . . . . . 106
despre trei îndeletniciri ale filozofului . . . . . 120
[libertatea oi cunoaoterea de sine] . . . . . 129
morala moralei . . . . . 139
greoeli oi destin . . . . . 146
[Bine oi rãu] . . . . . 161
scris oi oral . . . . . 172
istoria . . . . . 179
[despre unicitate] . . . . . 190
[despre nonsensul trecutului oi viitorului] . . . . . 209
pArteA A douA
[despre bãtrâneþe] . . . . . 217
[securitatea vieþii] . . . . . 220

[Înþelegerea] . . . . . 222
schiþã despre tehnicã . . . . . 225
[exteriorizare oi comunicare] . . . . . 229
[o lume a otiinþei fãrã moralã] . . . . . 231
nemurirea sufletului, bãbeote . . . . . 234
excurs despre întrebare . . . . . 237
[timpurile pline oi timpurile goale
ale istoriei] . . . . . 239
unicitate *(Einmaligkeit)* . . . . . 243
neotiinþa . . . . . 247
talent (Înzestrare) . . . . . 249
[patru puncte introductive la interpretarea
la *Philebos]* . . . . . 251
terminare . . . . . 258
[de la „prostie“ la „eroare“] . . . . . 260
[„cunoao te-te pe tine însuþi“] . . . . . 262
minciuna . . . . . 265
[despre adevãr] . . . . . 267
integritate . . . . . 271
A oti . . . . . 276
[Abstracþie oi individual] . . . . . 278
mânuirea neprevãzutului . . . . . 281
responsabilitatea intelectualului . . . . . 283
[trupesc. orientarea bipedã. simþuri] . . . . . 289
uniformã oi grade . . . . . 296
gândire individualã oi gândire delegatã . . . . . 300

[comunismul oi in-competenþa] . . . . . 304
miocarea . . . . . 306
modernul . . . . . 310
cunoaoterea ca piedicã a trãirii vieþii . . . . . 314
Întrebare, rãspuns, negaþie . . . . . 317
personalitãþi definite oi nedefinite . . . . . 322
Vest oi est . . . . . 324
umanizare, denaturizare . . . . . 330
[regim totalitar oi societate politicã] . . . . . 335
societate de tranziþie . . . . . 337
teoria lui „oi–oi“ . . . . . 340
servicii secrete . . . . . 342
morala rãsplãtitoare . . . . . 345
Întrebarea . . . . . 347

*Surse bibliografice* . . . . . 349

Redactare şi corectură
HORIA GĂNESCU

Tehnoredactor
MANUELA MĂXINEANU

Apărut 2005
BUCUREŞTI–ROMÂNIA

Lucrare produsă de EXCLUS PROD SRL.